



نوآبادیات وما بعد نوآبادیات

(نظریہ، تاریخ، اطلاق)

تحقیق و ترتیب

محمد عامر سہیل



عکس

AKSPUBLICATIONS

ساقی آرٹسٹس

PDF BOOK COMPANY

مدد، مشاورت، تجاویز اور شکایات:



Muhammad Husnain Siyalvi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120123

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

نوآبادیات وما بعد نوآبادیات

(نظریہ، تاریخ، اطلاق)



ساقی ارباب ذوق

A Pdf Book Company

0305-6406067

عکس

AKSPUBLICATIONS

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ نہ بیکار اور نہ تعلیمی ادارے کے بغیر سے اجازت جبری اجازت
کے بغیر نہیں بھی خارج نہیں کیا جاسکتا اگر اس قسم کی کوئی بھی صورت حال
ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی ذمہ منوط ہے۔

کتاب	نوآبادیات و ما بعد نوآبادیات
تحقیق و ترتیب	محمد عامر سہیل
حروف نگاری	ذوالفقار احسن
صفحات	568
اشاعت	2019
تعداد	500
قیمت	1200

انتساب

اپنے

والدین

اور فکری رہنما

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

کے نام

انتہائی محبت اور عقیدت کے ساتھ

فہرست

0	مرتب	ابتدائیہ
11	مرتب	نوا بادیات و مابعد نوا بادیات (مقدمہ)
		باب اول: نظریہ
		فصل اول:
41	ڈاکٹر مبارک علی	☆ کاوشیں آئینہ یالوجی اور اس کی بنیادیں
54	علامہ کامران	☆ کاوشیں ازم: نظریہ اور برصغیر پر اس کا اطلاق
66	لفظ الرحمن	☆ مابعد نوا بادیاں تہذیبی جارحیت
		فصل دوم:
83	ڈاکٹر سید محمد عقیل	☆ پوسٹ کولونیوم: تنقید کی دنیا میں ایک نئی لہر
110	ڈاکٹر ناصر عباس نیر	☆ نوا بادیاں صورت حال
123	ڈاکٹر محمد اشرف کمال	☆ نوا بادیات و مابعد نوا بادیات
145	ڈاکٹر ریاض امدانی	☆ نوا بادیات اور نوا بادیاں تمدن
		باب دوم: تاریخ
		فصل اول:
157	ڈاکٹر محمد آصف	☆ نوا بادیاں نظام: بین الاقوامی منظر نامہ
		فصل دوم:
175	محمد رفیق	☆ برصغیر میں نوا بادیاں دور کا آغاز اور انشاء: مختصر جائزہ
194	ڈاکٹر رشید مدیم	☆ ہندوستان اور یورپ میں نوا بادیات کا تاریخی پس منظر
		باب سوم: اطلاق
		فصل اول:
209	ڈاکٹر محمد آصف	☆ حالی کا ادبی و تہذیبی مروجہ (مابعد نوا بادیاں سیاق میں حالی کی عصری تخلیقی معنویت)

226	محمد رؤف	☆ اردو غزل کے درویشی کردار نوآبادیاتی تناظر میں
240	ڈاکٹر محمد سفیر اعوان	☆ فیض انقلاب اور مابعد نوآبادیاتی نظریہ
	ڈاکٹر محمد آصف	☆ نیا نوآبادیاتی نظام اور اقبال
252		(گہرا تہال کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ)
266	فتح محمد ملک	☆ راشد کی سامراج دشمنی
279	شمس الرحمن قادری	☆ اکبر الہ آبادی، نوآبادیاتی نظام اور عہد حاضر
292	ڈاکٹر رضوان احمد مجاہد	☆ اقبال اور نوآبادیاتی نظام
304	ڈاکٹر قاضی عابد	☆ "پرندے کی فریاد" ایک رد نوآبادیاتی پڑھت
316	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	☆ گہرا تہال اور مغرب کی تمدنی اور استعماری یلغار
		فصل دوم:
329	عقیل احمد صدیقی	☆ نذیر احمد اور کولونیل ڈسکورس کی مزاحمت
341	صفدر رشید	☆ نوآبادیاتی پس منظر میں ابن الوقت کا کردار مطالعہ
356	سید ثمر عباس کاظمی	☆ لندن کی ایک رات "گریز" اور "اداس نسلیں" کے
		فہم کرداروں کے نوآبادیاتی تہذیبی سیانات
370	فرخ ندیم	☆ "کئی چاند تھے سر آسمان" ثقافتی اور مابعد نوآبادیاتی تعبیر
399	عارف صدیق	☆ "اداس نسلیں" کا کردار مطالعہ... نوآبادیاتی تناظر میں
417	ڈاکٹر ناصر عباس خیر	☆ انتظار حسین کے المانے کا پس نوآبادیاتی مطالعہ
438	محمد عامر سہیل	☆ نیا قانون، مابعد نوآبادیاتی مطالعہ
		فصل سوم:
449	ڈاکٹر سید محمد عقیل	☆ مشرقی حالی پر مغرب کا نوآبادیاتی رد ہاؤ
462	ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی	☆ جدید اردو تنقید محمد حسین آزاد اور نوآبادیاتی مضمرات
471	ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی	☆ اردو تنقید اور نوآبادیاتی فکر
481	ڈاکٹر قاضی عابد	☆ حالی اور مقدمہ شعر و شاعری: استواریت کی اولین مثال
		(مابعد/رد نوآبادیاتی تناظر میں)
		فصل چہارم:
		☆ مرید احمد خان کا سفر نامہ "مسافران لندن" استعماریت
509	شفاخت یار خان / عامرہ رضا	☆ مخالف بیانیہ

باب چہارم: مابعد نوآبادیات کے اہم بنیاد گزار..... تعارفیہ

533

(فرانز فینن، ایڈورڈ سعید، گائیٹری چکرورتی، ہومی کے بھابھا)

☆ مابعد نوآبادیات کی اہم اصطلاحات

نوآبادیات، مابعد نوآبادیات، مابعد نوآبادیاتی تمدن، سامراجیت، رد نوآبادیات

رد نوآبادیاتی تنقید، نوآبادیاتی جاگیر داری، نوآبادیاتی سرمایہ داری، ٹیوز،

545

نوآبادیاتی بیگانگی، یورپی مرکزیت، مابعد نوآبادیاتی فکر، اساطیری تصور، نیا نوآبادیاتی نظام

554

☆ کتابیات

554

اردو کتب

556

اردو مقالات

566

انگریزی کتب

ابتدائیہ

”نوا بادیات و مابعد نوا بادیات“ (نظریہ تاریخ، اخلاق) کے نام سے کتاب پیش ہے۔ اس سے قبل اردو تنقید میں تنقیدی تصوری کے حوالے سے مختلف ناقدین کتابیں مرتب کر چکے ہیں جن میں جدیدیت (گوپی چند جرجنگ)، مابعد جدیدیت (ڈاکٹر ناصر عباس نیر)، سانحیات (ڈاکٹر ناصر عباس نیر)، ادبی تصوری (قاسم یحیوی) اور نو جرجنگ (ڈاکٹر نسیم عباس احمد) قابل ذکر ہیں۔ زیر نظر کتاب کئی حوالوں سے اہمیت کی حامل ہے۔ دیگر تنقیدی تصویروں پر زیادہ تر ادب کے حوالے سے اہمیت رکھتی ہیں جب کہ ”مابعد نوا بادیات“ صرف ادب تک محدود نہیں بلکہ یہ ثقافتی، عمرانی، معاشرتی، تاریخی، نفسیاتی، معاشی، انسانی، مذہبی اور سیاسی حوالے سے بھی اہم موضوع ہے۔ اس کی اہمیت کا پہلا پہلو اس کی ادبی حیثیت ہے۔ دوسرا پہلو مذکورہ تمام جہتیں ہیں جب کہ تیسرا پہلو یہ ہے کہ ہم سہ ماہی استعمار زدہ باشندے ہیں جنہیں مقامی باشندے کی اصطلاح سے جانا جاتا ہے۔ ہمارا سارا ادب سیاسی، سماجی، معاشی، ثقافتی، انسانی اور تہذیبی مسائل میں گوندھا ہوا ہے۔ نوا بادیاتی ادب کی حیثیت سے اور مابعد نوا بادیاتی ادب کی حیثیت سے لکھا گیا ادب اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسے از سر نو تنقیدی کسوٹی سے گزارا جائے۔ نیز نو آبادیاتی عہد سے قبل کے ادب کا بھی مابعد نوا بادیاتی ثقافتی مطالعہ کر کے مقامی ثقافت کی نشاں دہی کی جائے۔ اس کا چوتھا اور اہم پہلو جو اس کی اہمیت میں اضافہ کرتا ہے وہ ہے کہ یہ تصوری اب جامعات میں نصاب کا حصہ ہے یعنی اس کی نصابی ضرورت ہے۔

راقم الحروف کسی کتاب مرتب کرنے کے خیال میں ہرگز نہیں تھ۔ بی ایس میقات چہارم (شعبہ اردو جامعہ سرگودھا) کے دوران مجھے ”نوا بادیاتی نظام کا تعارف از محمد مسعود خالد“ ملا اس کے مطالعہ نے مجھے مزید اس طرف پڑھنے کی رغبت دلائی۔ انہی دنوں مجھے میقات پنجم اور ششم کے اردو نصاب دیکھنے کا اتفاق ہوا، میقات ششم کے مضامین میں ایک اختیار مضمون ”اردو ادب کا مابعد نوا بادیاتی مطالعہ“ کے نام سے موجود تھا۔ جس کی مجوزہ کتب میں اردو کے ناظر میں کتب کم جب کہ تاریخی ناظر میں زیادہ تھیں۔ ان مجوزہ کتب سے نصابی ضرورت پوری نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن میری جستجو برابر رہی محمد مسعود خالد سے میری موبائل پر بات ہوئی انھوں نے چار کتابچے مجھے بطور تحفہ بھیجے جو ”نوا بادیات“ کو سمجھنے کے لیے تھے۔ ان کے مطالعہ کے بعد مجھے مزید پڑھنے اور سمجھنے کا ذوق ہوا۔ میں نے اردو کے حوالہ سے مضامین ڈیوٹڈ شروع کیے تاکہ اپنا ذوق شوق پورا کر سکوں۔ آہستہ آہستہ مضامین کی تعداد بڑھتی گئی۔ میں سب مضامین کو جمع کرتا رہا۔ مجھے خیال آیا کہ انہیں کتابی شکل دے دی جائے تاکہ یہ کتاب انہیں مرتب کتب کی لہرست میں شامل ہو جائے جن کا ابتداء میں ذکر آیا ہے۔

کتاب کو تین حصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ باب اول ”نظریہ“ کے عنوان سے ہے جس میں ”نواآبادیات“ (تاریخی اور اردو کے تناظر میں) کے حوالہ سے مقالات درج ہیں۔ دوسرا باب ”تاریخ“ کے عنوان سے ہے۔ جس میں نواآبادیات کی بین الاقوامی تاریخ اور برصغیر میں نواآبادیاتی نظام کے آغاز و ارتقاء پر مقالات ہیں۔ تیسرا باب ”اطلاق“ کے عنوان سے ہے۔ جس میں شاعری، فکشن اور تنقید کے حوالہ سے اطلاقی جہات پر مشتمل مقالات ترتیب دیے گئے ہیں۔ دوران تحقیق و مطالعہ مجھے محترمی ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی راہنمائی و شفقت نصیب ہوتی رہی۔ کتاب مرتب کرنے کے سلسلہ میں دوبار ان سے لاہور میں ملاقات ہوئی۔ میں تہہ دل سے ڈاکٹر ناصر عباس نیر کا شکر گزار ہوں جنہوں نے بندہ ناچیز کو اپنا قیمتی وقت دے کر شکریہ ادا کرنے کا موقع دیا۔ میں اپنے والدین اور اساتذہ کا شکر گزار ہوں جن کی وجہ سے میں آج یہ لفظ لکھ رہا ہوں۔ ڈاکٹر روش مدیم (اسلام آباد) اور استاد محترم ڈاکٹر محمد نعیم (سرگودھا) کا شکریہ جن سے ”ما بعد نواآبادیات“ کے حوالہ سے ایک دوبار راہنمائی میسر ہوئی۔ میں اپنے شہید اردو یونیورسٹی آف سرگودھا کے تمام اساتذہ ڈاکٹر سید عامر سہیل، ڈاکٹر خالد ندیم، ڈاکٹر غلام عباس گوندل، ڈاکٹر محمد یار گوندل، ڈاکٹر شاہد نواز، ڈاکٹر ساجد جاوید، طارق حبیب صاحب، ڈاکٹر نسیم عباس احمر، ڈاکٹر عمران ازفر، ڈاکٹر میرا بیچاز، ڈاکٹر شعیب معید، ڈاکٹر عابدہ نسیم، اور سیف اللہ کے علاوہ غلام کثیر ساجد، شوکت نعیم قادری، ڈاکٹر مقبول ٹارک اور شا کر کڈ ان کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے مجھ میں ادبی ذوق پر دان چڑھایا۔

پروفیسر ڈاکٹر روبینہ شاہین (جامعہ پشاور)، ڈاکٹر سہیل احمد (جامعہ پشاور)، پروفیسر ڈاکٹر قاضی عابد (ملتان)، ڈاکٹر اشرف کمال (بھکر)، ڈاکٹر طارق ہاشمی (فیصل آباد)، امجد طفیل (لاہور)، ڈاکٹر اورنگزیب نیازی (لاہور)، ڈاکٹر عابد فرید (سرگودھا) ڈاکٹر فرخ مدیم (اسلام آباد)، قمر صدیقی (مبئی) اور اسد عباس عابد (سرگودھا) کا شکریہ، جنہوں نے مجھے مواد بھیج کر میرے تحقیقی کام میں آسانی پیدا کی۔ تمام دوستوں محمد عثمان خالد، حذیفہ ارڑ، رائے آصف سلطان، ساجد عباس، محمد یوسف، غلام مرتضیٰ گوندل، احمد رضا گوندل کا شکریہ جو کام کی تکمیل کے لیے دعا گو رہے بالخصوص حافظ زہرہ سرور کا شکریہ ادا کرنا لازم سمجھتا ہوں جو شروع سے آخر تک میرے تحقیقی کام سے واقف رہیں اور کامیابی کے لیے دعا گو رہیں۔ ایک بار پھر ڈاکٹر ناصر عباس نیر کا شکریہ ادا کرنا لازم سمجھتا ہوں جن کی راہنمائی کے بغیر یہ کام پایہ تکمیل تک نہ پہنچتا۔ اسی لیے میں یہ کتاب ان کے نام مننون کر رہا ہوں جو اس حوالے سے بھی اس بات کا حق رکھتے ہیں کہ وہ اردو تنقید میں ”ما بعد نواآبادیاتی مطالعہ“ کے بنیاد گذاروں میں شامل ہیں۔

محمد عامر سہیل

متعلم شعبہ اردو، جامعہ سرگودھا

۱۴ اگست ۲۰۱۸ء

مقدمہ

(نوآبادیات و مابعد نوآبادیات نظریہ عمل)

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ثقافتی مطالعہ ہے۔ یہ ایک نظریہ کی حد تک ہی اہم نہیں بلکہ سبقت نوآبادیاتی ملکوں اور موجودہ جدید نوآبادیاتی ملکوں کے ادب کو مقدّمی شناخت کے اعتبار سے سمجھنے کے لیے ایک اہم تنقیدی تھیوری ہے۔ برصغیر انیسویں صدی کے آغاز میں ہی نوآبادیاتی ملک بن چکا تھا۔ ٹھارویں صدی بھی انتشار، سیاسی کمزوری اور اخلاقی انحطاط کی صدی تھی۔ مگر یزوں نے جب ہندوستان کو کالونی (Colony) بنالیا تو اس پر ”نوآبادیاتی تہذیب“ مسلط کر دیا۔ استعمار کار (Colonizer) اپنی ثقافت اپنی (Colony) پر مسلط کرتا ہے جس کے نتیجے میں مقامی باشندہ اپنی ثقافت سے دور ہو جاتا ہے اور استعمار کار کی ثقافت کو اپنانے یا اختیار کرنے میں فخر محسوس کرتا ہے۔ ”نوآبادیاتی تہذیب کی محکوم اقوام تک کی منتقلی خالصتاً اختیارات، روایات اور فوجی طاقت کا مظہر ہوتی ہے۔ غالب ثقافت کے پہلو خاص طور پر زبان کے ساتھ ہی منتقل ہو جاتے ہیں اس طرح دو معاشروں، قوموں اور ممالک کے درمیان سیاسی اقتصادی سماجی اور ذہنی لین دین کی بنیاد عدم مساوات، ایک طاقت ور کا دوسرے کمزور و فریق کے استحصال اور غلبے پر رکھی جاتی ہے۔ جس میں تمام تر فیصلے حاکم تنظیم کے اختیار میں ہوتے ہیں۔ درحقیقت نوآبادیاتی تہذیب کی مغلوب معاشرے میں منتقلی کا مقصد مقامی لوگوں کی ثقافت کا استحصال کرنا ہوتا ہے۔“ (۱)

نوآبادکار اس پالیسی میں کامیاب ہو گئے۔ مقامی باشندوں نے آہستہ آہستہ غالب ثقافت کی طرف رجوع کیا۔ ساتھ ہی ساتھ وہ اپنی ثقافت سے دور ہوتے گئے۔ یہ در ہے مقامی باشندوں میں، کثرت ان کی ہے جن کا زیادہ واسطہ پڑے لکھے طبقے کے ساتھ تھا۔

✓ نوآبادکار نے ”نوآبادیاتی تہذیب“ مسلط کرنے کے علاوہ بھی نوآبادیاتی نظام کے رائج کرنے کے لیے کافی حکمت عملیاں، تدبیریں اور سازشیں اپنائیں۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ ان تمام حکمت عملیوں، سازشوں اور تدبیروں سے نقاب اٹھاتا ہے جن سے نوآبادیاتی نظام (Colonialism) رائج ہوا۔ ورساتھ سطرارش کرتا ہے کہ اب دوبارہ ہمیں اپنے ادب کا ثقافتی مطالعہ کرنا چاہیے کیوں کہ نوآبادیاتی عہد میں ہمارے ادب کو بے معنی قرار دیا تھا ہمیں چاہیے کہ ہم دوبارہ اپنے ادب کا مطالعہ کر کے اپنی ثقافت کی طرف رجوع اختیار کریں۔ نتیجے میں ہمیں

پنی شناخت مل جائے گی۔ اس سے پہلے کہ ہم تفصیل میں جائیں پہلے نوآبادیات کا تاریخی پس منظر، نوآبادیاتی نظام (Colonialism)، برصغیر میں نوآبادیاتی نظام کا آغاز، دارمقاہ، برصغیر میں نوآبادیاتی نظام کے قیام کے لیے استعماری حکمت عملیوں کا جائزہ، استعمار کار (Colonizer) اور استعمار زدہ (Colonized) میں رشتہ، بعد نوآبادیاتی مطالعہ، درمیانہ نوآبادیاتی نقطہ کو دیکھتے ہیں۔

انسان فطری طور پر بچا ہے۔ انسان اپنی ضرورت اور سہولت کے تحت سب کچھ کرتا ہے۔ پہلی بار ضرورت ہے دوسری بار سہولت، نوآبادیات کا یہ تصور "نظریہ ضرورت" کے تحت وجود میں آیا۔ آہستہ آہستہ اب یہ نظریہ دنیا میں واحد سپر پاور بننے کی حد تک پہنچ چکا ہے۔ انسان کی اس ضرورت اور سہولت سے اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے پر مجبور کیا۔ ضرورت کے تحت جب انسان ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا تو دنیا کی پہلی نوآبادی وجود میں آئی۔ انسان کی پہلی ہجرت پانی اور شکار کی ضرورت کے تحت ہوئی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بڑے بڑے شہر دریائوں، بحروں، اور سمندروں کے کنارے آباد ہیں۔ وہ اس بات کی درالت کرتے ہیں کہ وہاں آبادی شروع سے تھی جو آہستہ آہستہ صنعتی و معاشی ترقی کرتے تھے یا تہہ شہروں میں بدل گئی۔ نخل، دھند، فرائٹ، ٹیمر، ہوانگ ہو اور سندھ کی وادیاں اس بات کی غیازی کرتی ہیں کہ وہاں انسانی آبادی کے ابتدائی نقوش پانی کی دستیابی کے سبب اٹھارے۔ وادی سندھ کی بات کریں تو قبل مسیح مختلف اقوام عالم یہاں آتی رہیں اس لیے کہ یہ خطہ پانی زرخیزی کے ساتھ متعلق تھا۔ ٹیکس (گندھارا کی تہذیب)، موہنودڑو اور ہڑپہ کی تہذیبیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ یہ علاقہ (وادی سندھ) مہذب وتمدن تھا۔ مختلف اقوام اسے اپنی کالونی (Colony) بناتی رہیں۔ یہاں کالونی کے معنی آباد کاری تک محدود سمجھے جائیں۔ مقصد یہ ہے کہ پانی سے زرخیزی ہوتی ہے اور جہاں زرخیزی ہو اسے غیر زرخیزی علاقے والے لوگ اپنی "نوآبادیات" بناتے رہے۔

گیا رہیں صدی ق م سے آٹھویں صدی ق م تک بحیرہ روم میں نوآبادیات کا عمل جاری رہا۔ فونیقی شام سے مغرب کی طرف نکلے درجین کو نوآبادی بنایا۔ ایشیائے کوچک میں یونانیوں، فریگیوں، ویریڈیوں نے نوآبادیاں قائم کیں۔ ڈوریائی (Dorians) نس کے لوگوں نے اٹلی اور سسلی کے علاقوں کو اپنی نوآبادیات بنایا۔ یونان مغرب میں اٹلی اور سپین تک اور ایشیائے کوچک کے ساحل کے ساتھ یونانی نوآبادیاں قائم ہو گئیں۔ فونیقی اور یونانیوں کو بین اور نلی کی دھاتیں چاندی اور تانبا سے غرض تھی۔ ۱۳۵۰ ق م میں وادی سندھ کو دارا اول نے سائرس کی عظیم سلطنت میں شامل کر لیا جس کی وجہ سے وادی سندھ کا ہند سے تعلق ٹوٹ گیا۔ وادی سندھ اس وقت پیداواری خطہ تھا یہاں سے پیداوار اور فونیقی لڑنے کے لیے فارس میں بھیجے جاتے تھے۔ یہاں اس وقت خوفناک، طویل و مدت، لمبی سونڈ رکھے والے ہاتھی پائے جاتے تھے۔ یہاں ونٹ، اول، ہانس اور سفید دانت پائے جاتے تھے۔ اس خطے

میں اس وقت ایک سال میں دو فصلیں ہوا کرتی تھیں۔ یونان میں اس میں ایک سال میں ایک فصل ہو کرتی تھی۔ ان پیداواری اشیاء اور زرخی کے باعث یونان سپہ سالار سکندر (الیکزینڈر) نے ۳۳۴ ق م میں فارس کے شہنشاہ دارا سوم کو شکست دینے کے بعد وادی سندھ کی طرف اپنی فوجی چڑھائی کی۔ دارا سوم کی سلطنت کی تباہی و رخت حمشید کو نذر آتش کرتا ہوا سکندر دریائے سوات کو عبور کر کے ٹیکسلا پہنچی۔ یہاں اس وقت دوست کے انبار تھے جسے باہمی مشاورت کے سکندر اور امپھی نالی حکمران نے آپس میں تقسیم کر لیے۔ آگے چل کر سکندر کاٹا کراچی جاتی ٹمبر وہ راجہ پورس سے ہوا۔ وادی سندھ اپنی زرخی کے باعث اقوام عام کی توجہ کا مرکز رہی یہاں ہرونی لوگ ہجرت کے یہ قصد آور کی صورت میں آتے رہے اور اسے اپنی نوآبادیات بناتے رہے۔

رومیوں کے پاس وسطی میں زمینی قلت تھی اور ان کی آبادی مسلسل بڑھ رہی تھی۔ لہذا انھوں نے اپنی ضرورت کے تحت ۲۰۲ ق م کے بعد سمر اجیت کی صورت میں اقصیٰ رکی۔ چنانچہ رومیوں نے وسطی، ٹلی کے ساتھ ساتھ بحرقہ شمال و جنوبی اٹلی، چین، جنوبی پرتگال، بلقانت کی ریاستیں، ایریا (Irluna) (ان میں پرانے دیگسد دیہ اور لبانیہ کے علاقے شامل ہیں)، شمالی افریقہ اور مشرقی بحیرہ روم کے علاقوں کو اپنی نوآبادیات بنایا۔ عدادہ ازین رومیوں۔ مقدونیہ اور یونان کے مشتر علاقوں پر قبضہ کر کے اپنی سلطنت کو وسعت بخشی۔ ۴۶ ق م سے قبل یونیک جنگیں (Punic wars) ہوئیں۔ ۴۶ ق م کے بعد رومیوں نے نہ صرف مغربی بلکہ بحیرہ روم کے تمام ساحلی علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ جن سسلی، سارڈینیا، افریقہ کے علاقے، مقدونیہ، شمالی جنوبی چین، بلقانت ریاستیں، شام، مصر اور ان کے آس پاس کے تمام علاقے شامل ہیں۔ (۲)

غرض حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد سے قبل دادی نیل، وادی دجہد و فرات، وادی سندھ و گنگا و رودی ہونگ ہو (چین) میں نوآبادیاں قائم ہوتی رہیں۔ اس کے عدادہ بحیرہ روم کے ساحل، چین کے علاقے ایشیائے کوچک، اٹلی، سسلی کے علاقے نوآبادیوں میں تبدیل ہوئے۔ ان تمام مذکورہ علاقوں پر رومیوں کا قبضہ تھا۔ اس طرح روم سلطنت اپنے عہد کی سب سے بڑی سامراجی طاقت (Imperialistic Power) بنی۔ حضرت عیسیٰ کے عرش پر اٹھ لینے کے بعد عیسائیت پھیلنا شروع ہوئی۔ درانھوں نے سو سال کے عرصہ میں رومن تہذیب ختم کر ڈالی، عیسائیت نے قسطنطنیہ میں ٹیکس بڑھا دیا، اور غلامی کی کمی کو پورا کرنے کے لیے کسانوں کو غلام بنایا گیا۔

معتبت نبوی کے بعد پہلی آباد کاری مدینہ منورہ میں ہوئی وہاں بہتر نظام حکومت قائم کیا گیا جس میں کسی ایک فرد پر سب پر ظلم، بربریت اور استحصاں، مشرقی مغربی مؤرخ کے ہاں نہیں ملتا۔ مکہ والوں نے مدینہ کو اپنی نوآبادی بنایا لیکن وہاں بوسماقی نظام متعارف کروایا۔ انصاف عدل اور بربری کی مثالیں قائم کیں۔ نظام داری سماج میں ارشاد ہوا کہ غلام کو تڑ کر دیں تو بہتر ورنہ اس کو پورا پورا حق دیں۔ جیسے کہ آپ کھائیں، پئیں، پہنیں وہ غلام

کے لیے پسند کریں۔ اسلام میں استحصال اور استعمارات کا کوئی وجود نہیں **گرچہ مدینہ کو نوآبادی بنا دیا گیا۔** اسلامی نظام حکومت قائم ہونے کے بعد فتوحات کا سلسلہ چلا نکلا اور مختلف علاقوں کو فتح کر لیا گیا۔ اسلام نے سلطنت کو استحصالی بنیادوں پر نہیں بلکہ غلبہ اسلام کے تحت وسعت دی۔ مال غنیمت اور فتوحات کی آمدنی ایک قانون کے تحت ہوتی نہ کہ اندھا دھند، استحصال میں استعماریوں کو تحفظات نہیں دیئے جاتے جب کہ اسلامی سلطنت میں تحفظات دیئے جاتے تھے۔ بعد ازاں اسلامی حکومتوں میں خلیفہ بھی رہے جیسے بنو امیہ اور بنو عباس، اس کے بعد مسام اور عیسائیت کی بدد پر جنگیں ہوئیں جن میں صلیبی جنگیں (۱۰۹۶ء) قابل ذکر ہیں۔ ان جنگوں کی بددست یورپ کو ہجرہ روم کی دولت بھرتی۔

تیرہویں صدی عیسویں میں یورپی سیاح مارکوپولو نے چین سے واپسی پر سفر نامہ لکھا جس میں مشرقی خوشیاں بیان کی۔ یاد رہے کہ مارکوپولو نے زمینی راستے سے سیاحت کی۔ یورپی تاجروں کو زمینی راستے سے مشرق کے ساتھ تہمت ناممکن نظر آتی تھی۔ بحری راستے مسلم حکومتوں کی وجہ سے بند تھے اس وقت کوئی یورپی بحری راستے سے مشرق نہ آ سکا۔ بالآخر چین میں مسلم حکومت ۱۳۹۲ء کو ختم ہوئی تو یورپ کا عروج شروع ہو گیا۔ چناں چہ (Park age) سے نکلنے کے بعد یورپ پندرہویں صدی عیسویں کے آخر میں نشاۃ الثانیہ کے عہد میں داخل ہو یہاں سے نوآبادیات کا پہلا دور جسے قدیم نوآبادیاتی دور (Old Imperialistic age) ختم ہوا اور یورپی نوآبادیاتی دور کا آغاز ہوا۔ یہاں سے نوآبادیات اور سامراجیت اور استحصال کا دور شروع ہوا۔ جس میں ہر سطح پر انسانی بے قدری ہوئی۔ اس دور کے آغاز میں ہی یورپیوں میں مذہبی رواداری ختم ہونا شروع ہوئی۔ آزاد خیالی نے جنم لیا۔ مذہب سے روگردانی ہونے لگی۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سائنس میں ترقی ہوئی، سوچنے کی صلاحیت بڑھی، یورپ تخلیق میں بدستار گیا۔ یورپ میں پیداوار کی کثرت ہوئی یورپی باشندہ تاجر بن کر یورپ سے نکلا، نوآبادکار بن کر نوآبادیوں میں داخل ہوا، مہذب و متمدن بن کر وہاں رہا اور جب نوآبادیوں سے نکلا تو استعمار کار کا روپ دھارے ہوئے سامنے آیا۔ سولہویں صدی سے بیسویں صدی تک تقریباً پانچ سو سال کے عرصہ میں یورپ نے تقریباً ساری دنیا کو برتاں بنانے رکھا اور ہر طرح کا غیر انسانی سلوک کیا۔ یہ پانچ سو سال کا عرصہ ”یورپی مرکزیت“ پر مشتمل رہا۔ مادیت پرستی نے یورپی انسان کو ”دندہ“ بنا ڈالا۔ مختلف یورپی اقوام نے مختلف علاقوں کو استحصال کی بنیادوں پر نوآبادیاں بنا دیں۔ یوں پندرہویں صدی عیسویں اور بالخصوص سولہویں صدی عیسویں میں نوآبادیاتی نظام اپنے گامگاہوں میں کھل کر سامنے آیا۔ یورپیوں نے اپنی نوآبادیوں میں جو استحصال نظام رائج کیا جس سے انھیں بڑی معاشی فائدہ حاصل ہوا اسے ”نوآبادیاتی نظام“ کی اصطلاح سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس اصطلاح کے معنی مفہم سمجھ کر پندرہویں صدی عیسویں سے موجود صورت حال تک کا ہندوستانی پس منظر پیش منظر دیکھا جائے گا۔



نوآبادیات (Colonial) اور نوآبادیاتی نظام (Colonialism) میں فرق ہے۔ نوآبادیات کے معنی "نئی آبادی بنانا" ہے۔ (Colonial) کا لفظ رطینی لفظ کوونوس (Coonus) سے نکلا ہے جس کے معنی "کسان" کے ہیں۔ نوآبادیات کے لفظی معنی "نئی آبادی کا قیام یا نئی آبادی بنانا" ہے۔ اس سے مراد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس جگہ انسانی آبادی بسانا یا قائم کرنا جہاں پہلے سے انسانی آبادی کا وجود نہ ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے سے موجود آبادی میں چاکرٹی آباد کاری کرنا یعنی پہلی آبادی میں اضافہ کرنا جیسے شہروں سے باہر نئی آبادی بڑھتی جاتی ہے اس عمل سے وجود میں آنے والی آبادی "سیٹلمنٹ ٹاؤن" کی آبادی کہلاتی ہے جس کا مطلب "نئی آبادی" ہے۔ نوآبادیات (Colonial) کا معنی صرف اتنا ہی ہے کہ "نئی آبادی بنانا" اب جب کہ نوآبادیات (Colonial) باقاعدہ اصطلاح کا درجہ اختیار کر چکی ہے تو اس کے معنی لفظی نہیں رہے اور نہ ہی قیامی بلکہ اب انھیں اصطلاحی مفہوم کا لباس پہنا کر لغات میں درج کیا جاتا ہے۔ قدیم نوآبادیات یا امپیریزم میں (Colonial) کے معنی وہی ہیں جو مذکورہ جہتوں میں بیان کیے گئے ہیں لیکن یورپی نوآبادیات یا امپیریزم نے تحت نوآبادیات (Colonial) کے معنی "نئی تہذیب کے قیام" تک محدود نہیں رہے بلکہ پندرہویں صدی عیسوی کے بعد نوآبادیات (Colonial) ایک باقاعدہ سیاسی، معاشی اور ثقافتی مفاد میں بدل ہے تو بات ضرورت سے نکل کر سہولت میں داخل ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ یہاں پہنچ کر نوآبادیات (Colonial) ایک نوآبادیاتی نظام (Colonialism) میں بدل گیا ہے۔ اس میں اب نوآبادیات نہیں نوآبادیاتی نظام (Colonialism) کو کہتے ہیں تاکہ پوری نوآبادیاتی نظام کی روح کو سمجھا جائے۔

✓ "نوآبادیاتی نظام" (Colonialism) سے مراد ایک ایسا سیاسی، معاشی اور ثقافتی نظام ہے جس میں ایک ملک علم، ٹیکنالوجی، ورنو جی طاقت کی بنیاد پر دوسرے ملک کو ہر سطح سے مغلوب کرنے کی کوشش کرتا ہے جس میں غالب ملک کو ہر سطح پر فائدہ میسر آئے۔ ایک ملک اپنی جغرافیائی حدود سے نکل کر دوسرے ملک کی اندرونی حدود میں مداخلت ہو کر وہاں کے باشندوں کو مختلف حکمت عملیوں سے مغلوب کرتا ہے۔ یورپا جس کہ تجارت کی غرض سے ہندوستان آئے ہیں انھوں نے یہاں کی سیاسی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر یہاں اپنا سیاسی اثر و رسوخ قائم کیا اور معاشی طور پر نقصان پہنچا۔ ہندوستان کی صنعت و حرفت کو ختم کر کے ہندوستان کو استعماری ممالک کا بھاری بھاتا بنا کر پھوڑ دیا۔ یورپا صرف ہندوستان نہیں بلکہ دیگر ممالک میں بھی گئے دروہاں استحصالی صورت حال پیدا کی۔ نوآبادیاتی نظام (Colonialism) ایک ایسا سیاسی و معاشی عمل ہے جس میں یورپین قوم نے مختلف علاقوں میں پہنچ کر وہاں پہلے سے موجود آبادیوں پر راجہا دیوں کر انہیں رراعت پر مجبور کر کے وہاں سے خام مال حاصل کیا۔ صنعت بنا کر انھیں ہنگے و سوں فروخت کی نتیجتاً ان ممالک کی معیشت کا تحریف کم ہوتا گیا۔ یورپین ممالک کی

معیشت کا گراف بڑھتا گیا۔ پندرہویں صدی عیسویں میں یورپ میں ترقی کی راہیں کھلنا شروع ہوئیں۔ لوگ مذہب کے حصار سے باہر نکلنے لگے۔ آزاد خیالی نے انہیں سوچنے اور تحقیق کرنے کا راستہ دکھایا۔ ہمیں معلوم ہے چین میں مسلم حکومت کا آخری چراغ ۱۹۹۳ء کو بجھ گیا۔ اس سال یورپ نے ”نئی دنیا“ دریافت کی۔ سرمایہ داری کا دور شروع ہوا۔ ”نئی دنیا“ (امریکہ) سے سونا حاصل کیا۔ دولت کے انبار یورپیوں کے ہاتھ لگے۔ سرمایہ داری و دولت کی بہتات نے یورپ سے جاگیر داری نظام کا خاتمہ کر کے وہاں سرمایہ داری کی بنیاد رکھی۔ ۱۴۹۳ء تا ۱۶۰۰ء کا ایسا سال ہے جس میں مسلمانوں پر زواں آنا شروع ہوا۔ جو اب تک جاری ہے۔ یورپ نے ترقی کرنا شروع کی جو اب تک جاری ہے۔ سرمایہ داری اور آزاد خیالی کے اس دور میں یورپ میں سائنسی ایجادات سامنے آئیں۔ جنہوں نے آزاد خیالی کے تحت مذہب کو بالائے طاق رکھتے ہوئے سوچنا شروع کیا اور سائنسی ایجادات کیں۔ وہ ”پروٹسٹنٹ“ کہلائے اور جو مذہب کے حصار میں رہے وہ ”کیتھولک“ کہلائے۔

سائنسی ایجادات میں گلیلیو کی دور بین ۱۶۱۰ء اور خوردبین ۱۶۲۰ء قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ بھی سائنسی ایجادات ہوئیں۔ یورپ انتہائی دور چیز کو نزدیک اور نہ نظر آنے والی چیز کو دیکھنے لگا۔ ٹیکنالوجی اور سرمایہ داری سے زیادہ سے زیادہ پیداوار یورپ نے پیدا کی لہذا یورپی اقوام کو اپنے مال کی کھیت کے لیے یورپ سے باہر دیکھنا ضروری لگا تاکہ مال کو بیچا جاسکے جو چیز نہیں ہے اس کو یورپ رابا جاسکے۔ یورپین اقوام کے پیش نظر نئی منڈیوں کی تلاش سرفہرست آگئی نئے راستوں کی تلاش شروع ہوگئی۔ یورپ کے اس غرض سے نکلنے والے پہلا جہاز ران کرسٹوفر کولمبس (۱۴۵۳ء-۱۴۹۲ء) تھا۔ جو ہندوستان کی تلاش میں ۱۴۹۲ء کو نکلا اور پہنچ امریکہ گیا۔

اس کے بعد پرتگالی جہاز ران و سکوتے گاما (۱۴۶۹-۱۴۹۸ء) پھر ہندوستان کی تلاش میں نکلا جو بالآخر عرب جہاز رانوں کی مدد سے ۱۴۹۸ء میں کو جنوبی ہند کی بندرگاہ کالی کٹ پہنچ گیا۔ ہندوستان کے پرتگالی روائہ شروع ہو گئے۔ رستے کی دریافت ہونا اتنی تھی کہ پھر مختلف یورپی اقوام ہندوستان آنا شروع ہوئیں۔

ظاہری غرض تجارت تھی جب کہ پس پشت غرض ہندوستان کو ”صافری حیثیت“ سے نوازنا تھا تاکہ یورپی مصنوعات کو ہندوستان فروخت کیا جائے۔ اس وقت ہندوستان معیشت، صنعت اور زراعت کے اعتبار سے خود مختار و خوشحال تھا۔ یاد رہے امریکہ میں یورپی اقوام رہائش اختیار کرنے لگی۔ امریکہ کے علاوہ ستریلیا، یوزی لینڈ اور جنوبی افریقہ و دیگر خطوں میں بھی لیکن ہندوستان میں تجارت کی غرض سے آئیں۔ تجارت کی غرض سے رہائش اختیار کرنے کی غرض سے یورپی اقوام کا دوسرا ملکوں پر غلبہ قائم کرنے کے لیے اپنایا جانے والا نظام ”کولونیلزم“ (Colonialism) کہلایا، یہ غلبہ سیاسی، معاشی، لسانی، سماجی اور سب سے بڑھ کر ثقافتی غلبہ ہے جس سے مغلوب ملک اپنی معاشی و ثقافتی حیثیت کھو بیٹھتا ہے نتیجتاً وہ غائب ملک کی ثقافت و معیشت کا محتاج بن جاتا ہے۔

جاتا ہے۔ ہندوستان میں نوآبادیاتی نظام (Colonialism) کی جگہ لفظ "سامراج کا استعمال زیادہ مناسب ہے۔ جس کا مطلب "غیروں کا راج" ہے۔

بنیادی طور پر "سامراجیت" کا مطلب اپنے تصرف سے باہر کی دنیا، دور در دور دوسروں کی زیر حاکمیت زمین کے متعلق سوچنا، وہاں آبادی کا قبضہ ہونا" (۳) نوآبادیاتی نظام اور سامراجیت میں فرق یہ ہے کہ نوآبادیاتی نظام (Colonialism) سے مراد اپنی آبادی چھوڑ کر دوسری آبادی میں مکمل رہائش اختیار کر کے وہاں کی آبادی کا استحصال کرنا جیسا کہ یورپی قوم نے امریکہ، افریقہ، آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ میں کیا۔ یعنی استعمار کار خود وہاں منتقل ہو جاتا ہے اور پہلے سے موجود لوگوں کا استحصال کرنا ہے انہیں غلام بنانا ہے۔ یا درجے نوآبادیاتی نظام میں یہ کوئی شرط نہیں ہے کہ دوسرے ملک میں مکمل رہائش اختیار کر کے وہاں کا استحصال کرنا۔ سامراجیت (Imperialism) سے مراد اپنے علاقے ملک میں رہتے ہوئے دوسرے علاقوں میں موجود آبادی کا استحصال کرنا، بنا علاقہ یا ملک بھی نہ چھوڑنا اور دوسرے علاقہ یا ملک کی آبادی پر سیاسی، معاشی اور ثقافتی تسلط قائم کرنا۔ ہندوستان جو کہ آج پاکستان، بنگلہ دیش اور بھارت کی شکل میں ہے اس خطہ میں انگریزوں کے تمام تر رویہ کا جائزہ لیا جائے تو ہندوستان بیک وقت انگریزوں کی نوآبادی رہا، یہاں نوآبادیاتی نظام بھی قائم کیا گیا۔ سامراجیت بھی اور استعماریت بھی۔ استعماریت کے حوالے سے بعض لوگوں نے لکھا ہے جب کوئی طاقت درگزرہ کسی نئی جگہ آباد کاری کرتا ہے اور اپنے علاقے سے بھی رابطہ قائم رکھتا ہے تو یہ عمل استعماریت ہے "استعماریت میں طاقتور گروہ ایک "جبری" اور "غیر" کی حیثیت سے رہتا ہے۔۔۔ استعماریت میں حاکم و محکوم کے درمیان عام طور پر منادات کا تصادم رہتا ہے" (۳) نوآبادیاتی نظام (Colonialism) اور سامراجیت (Imperialism) میں فرق کرتے ہوئے چیزیں گڈ ڈی ہو جاتی ہیں اور کوئی واضح تصور نہیں ابھر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کی کوئی حتمی تعریف ممکن نہیں اس لیے کہ مختلف ادوار میں مختلف علاقوں کو مختلف طریقوں سے پر غم بنایا گیا۔ ان کی بہتر تعریف صرف ایک علاقے اور ایک دور کے تناظر میں ممکن ہے نہ کہ آفاقی تناظر میں۔ ہاں اگر تعریف کرنی ہے تو آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ "ایب عمل یا طریقہ جس کے تحت ایک گروہ دوسرے گروہ کو اپنے مدد کی خاطر زیر کرتا ہے اسے نوآبادیاتی نظام (Colonialism) اور سامراجیت (Imperialism) یا استعمارات کہتے ہیں۔ لیکن جب آپ ایک دور میں ایک علاقے کے تناظر میں تعریف کریں گے تو مسائل جنم لیں گے حتمی تعریف سامنے نہیں آئے گی۔ اسی تناظر میں یعنی سامراجیت (Imperialism) در نوآبادیاتی نظام (Colonialism) میں فرق کرتے ہوئے ناصر عباس نیر لکھتے ہیں کہ "مپائر اپنے پائے تخت اپنے میٹروپولیس مرکز کی طاقت اور اختیار کو سلسل وسعت ضرور دیتی ہے مگر اپنی محکوم آبادیوں سے صرف سیاسی اطاعت کی طالب ہوتی ہے ان کو ثقافتی طور پر مغلوب

کرنے کی کوشش عام طور پر نہیں کی جاتی۔ اس کی مثال میں یونانی امپائر، رومی امپائر، مغلیہ امپائر، پیش کی جا سکتی ہیں۔ ان امپائر کے اپنی محکوم آبادیوں پر ثقافتی، لسانی، مذہبی اثرات ضرور مرتب ہوئے اور ان کے نتیجے میں ایک نئی ثقافت بنی رہی اور مذہبی رواداری کا ایک نیا تصور وجود میں آیا، مگر یہ سب نقل کے اس فطری اصول کے تحت ہوا جو کلچر کے فروغ کا بنیادی اصول ہے اس میں جبر، زبردستی، مسخ کرنے کے وہ عناصر عام طور پر نہیں تھے جو نوآبادیات کا خاصہ ہیں، (۵) تاہم عباس نیر کے مطابق سامراجیت (Imperialism) میں جبر، زبردستی اور مسخ کرنے کے عناصر کے علاوہ ثقافتی غلبہ نہیں ہوتا جب کہ نوآبادیاتی نظام (Colonialism) میں جبر، زبردستی کے عناصر اور ثقافتی غلبہ ہوتا ہے نیز دونوں میں سیاسی اطاعت بھی شامل ہے۔ یہ فرق رومی امپائر، یونانی امپائر اور مغلیہ امپائر کے تناظر میں درست ہے لیکن نوآبادیات کا جو دوسرا دور یورپی، امپیریلزم پندرہویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے اس تناظر میں یہ فرق کام نہیں دے سکتا۔ اس لیے کہ یورپی امپیریلزم میں نوآبادیات، نوآبادیاتی نظام اور سامراجیت (imperialism) سب ایک ٹری میں ہیں۔ یورپی سامراجیت کا آغاز ۱۴۹۲ء سے شروع ہوا یہ دور یورپی نوآبادیاتی نظام سے جانا جاتا ہے۔ یورپی سامراجیت میں سیاسی اطاعت کے ساتھ ساتھ اپنی نوآبادیات پر ثقافتی غلبہ ہے لہذا یورپی سامراجیت کا دور پندرہویں صدی عیسویں سے بیسویں صدی عیسوی تک سیاسی و ثقافتی دونوں طرح سے اطاعت کا دور ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں ثقافتی غلبہ دراصل مقامی باشندے کو اپنی شناخت سے دور کرنا ہے جو سادہ غلامی کا حقوق اس کے گلے میں پڑ جاتا ہے۔ استعمار کار زیادہ سے زیادہ معاشی مفاد حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔

برصغیر میں نوآبادیاتی نظام کا آغاز ۲ مئی ۱۴۹۸ء کو ہوا جب پہلا یورپی پرنگالی جہاز ران واسکو ڈی گاما جنوبی ہندوستان کی بندرگاہ کالی کٹ پہنچا۔ پرنگالی سلطنت نے ۱۵۰۰ء میں گوا کی بندرگاہ پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔ جو (۱۹۲۵ء تقریباً) تک رہا جس کا خاتمہ انگریز فورس کی مدد سے بھارتی حکومت نے کیا۔ بعض مورخین کے مطابق ۱۶۰۲ء اور بعض کے مطابق ۱۶۰۵ء میں ولندیزی ہندوستان آئے اور "ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی" کے نام سے تجارتی کمپنی بنائی۔ ولندیزیوں نے صورت، بارہ نگر، قاسم بازار، چنورہ، پٹنہ اور کوچین میں اپنی فیکٹریاں قائم کیں۔ سقوط بنگال کے بعد ولندیزی تاجر ہندوستان سے نکل کر انڈونیشیا کی طرف متوجہ ہوئے۔ برطانوی تاجروں نے ۳۱ دسمبر ۱۶۰۰ء میں "برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی" کے نام سے ایک تجارتی کمپنی بنائی۔ انگریزوں کا اثر و رسوخ دیگر کمپنیوں سے زیادہ تھا ایک طرف سے انھیں ملکہ الزبتھ سے تجارتی حقوق میسر تھے دوسری طرف نامس راجہ اور ہاکسنس نامی کمپنی کے حراس نے جہاں گئیں کے وہاں میں حاضر ہو کر آزاد تجارت کرنے کے حقوق (پروانہ) حاصل کر لیے۔ ۱۶۱۳ء میں سورت میں مستقل فیکٹری بنائی۔ ۱۶۱۹ء تک انگریزوں نے سورت، ۱۶۳۹ء میں مدراس ۱۶۶۳ء میں ممبئی اور

۱۶۹۰ میں کلکتہ میں ٹیکسٹریاں قائم کر دیں۔ انگریزوں کے مقامی اور مغلیہ بادشاہوں سے دانا تو قمار عادت حاصل کی۔ انگریزوں نے اپنی فوج تشکیل دی۔ ہندوستان میں دیگر تجارتی کمپنیوں سے لڑنے کے لیے اور اپنے مال و دولت کی حفاظت کے لیے، اپنے تجارتی علاقوں میں مضبوط کوفٹھیاں بنائیں جو آہستہ آہستہ قلعوں کی صورت اختیار کر گئیں۔ ہندوستانی ٹیکسٹریوں میں شیوالگی نامی سرپرست ہے جس نے سورت (انگریزوں کا شہر یہاں اس کا تجارتی ساہن اور مال و دولت تھی) کے شہر کو ۱۶۶۳ء میں دیا۔ اسی سال (۱۶۶۳) فرانسیسی ایسٹ انڈیا کمپنی کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگزیب کی وفات ہوئی، مغلیہ سلطنت زوال کا شکار ہونا شروع ہوئی۔ کمپنی نے ۱۷۱۷ء میں شہنشاہ ہند "فرخ سیر" سے تجارتی پرمٹ "دستک" حاصل کیا جس کی رو سے بمبئی کے پورے ہندوستان میں تجارت کرنے کی اجازت مل گئی۔ انگریزوں کے سامنے کوئی دوسری یورپی تجارتی کمپنی قدم نہ جھکی۔ کمپنی نے تجارت کی آڑ میں مختلف علاقوں کو اپنے قبضے میں کرنے کی امت باندھی۔ ہندوستانی صنعت کا استحصال ہونا شروع ہوا۔ انگریز یہاں سے کپڑے اور مصالحہ جات یورپ لے جاتا جس کے عوض "نئی دنیا" سے مینا اور سونا دے جاتا۔ برٹش حکومت نے ہندوستانی کپڑے پر ٹیکس لگا دیا کہ وہاں ہندوستانی کپڑے مہنگا ہو گیا۔ نتیجتاً ہندوستانی کپڑا برآمد ہونا بند ہونے لگا۔ ہندوستانی صنعت کاروں کا کپڑے فروخت ہونا بند ہونے لگا۔ کمپنی نے اس صورت حال میں ایک حربہ اور استعمال کیا۔ کسانوں سے خام ماس سینے داسوں خرید، اور یورپ سے صنعت تیار کر کے مہنگے داموں ہندوستان میں مال فروخت کرنا شروع کیا۔ ہندوستانی صنعت خصوصاً کپڑے کے حوالے سے دیکھیں تو ۱۷۳۱ء سے ۱۷۵۰ء تک کے دوران برطانیہ کو ہندوستانی جھینٹ کے کپڑے کی برآمد کی کل مالیت ۱۲ ملین پاؤنڈ ساہ تھی۔ ۱۸۵۰ء میں ہندوستان سے برطانیہ کو برآمد کی جانے والی کاشن کی مصنوعات کی کل مالیت ۳ ملین پاؤنڈ تھی جو کہ ۸۳۲ تک گر کر ۱۰۰،۰۰۰ پاؤنڈ رہ گئی۔ دوسری طرف ۱۸۱۵ء میں جب صنعتی انقلاب شروع ہوا ہوئے کئی رہائشی بیت بچی تھیں۔ برطانوی ٹیکسٹائل جو کہ ہندوستان میں درآمد کی جاتی تھی اس کی مالیت صرف ۲۰۰،۰۰۰ پاؤنڈ تھی۔ لہٰذا ۱۸۳۲ تک ہندوستان کو برطانیہ کی طرف سے ٹیکسٹائل کے ضمن میں درآمدات ۴۰۰،۰۰۰ پاؤنڈ تک پہنچیں اور ۱۸۵۰ء میں ہندوستان کی منڈی میں برطانوی ٹیکسٹائل کی کل برآمدات کا ایک چوتھائی فروخت کیا جاتا تھا۔ (۶) اب ایک نظر مغل سلطنت کی طرف دیکھیں۔ ۱۷۰۷ء کے بعد مسلسل لڑائیاں، خانہ جنگیاں، مرہٹے، روہیے اور دیگر بغاوتیں سر اٹھ رہی تھیں۔ ابھی ہندوستان اپنے ذاتی مسائل میں الجھا ہوا تھا کہ نادر شاہ نے ہندوستان پر دھاوا بوس دیا۔ ۳۱ فروری ۱۷۳۹ء کو کرنال کے مقام پر شاہی فوج اور نادر کی سپاہ میں مختصری جھڑپ نے جنگ کی راہ ہموار کی۔ جس کا نتیجہ قیامت صغریٰ کی شکل میں سامنے آیا۔ ساری ہندوستانی مغلیہ سپاہ تباہ و برباد ہو گئی۔ نادر شاہ ستر کروڑ زر نقد لے گیا۔ دس کروڑ نادر کے سرداروں اور سپاہیوں کے ہاتھ لگا۔ اس

کے علاوہ جواہرات اور مال و اسباب ہیں۔ نادر شاہ نے جو فصلیں تباہ کیں ان کا اندزہ نہیں کروڑوں سے زائد ہے۔ ۵
 مئی ۱۷۳۹ء کو نادر دہلی سے واپس چلا گیا۔ ۱۷۴۰ء میں نادر شاہ قتل ہوا تو اس کا جانشین احمد شاہ ابدلی ٹھہرا۔ جس
 نے ہندوستان پر حملے کرنا شروع کیے۔ جس کا مقصد سوائے لوٹ مار کے اور کچھ نہ تھا۔ اپنے مختلف حملوں میں ابدلی
 نے ہندوستان کا بہت جانی مالی نقصان کیا

✓ "ایک اندازے کے مطابق اس لوٹ کے نتیجے میں ہندوستان سے تقریباً ۳ سے ۱۳ کروڑ روپیہ
 افغانستان لے گیا اس مال غنیمت میں صرف روپیہ ہی شامل نہ تھا بلکہ ہیرے جواہرات، زیورات اور
 دوسری قیمتی شے بھی شامل تھیں۔۔۔ اس حملے میں اس قدر مال غنیمت تھا کہ اس کو لے جانے کے
 لیے ۲۸۰۰۰ اونٹ، ہاتھی اور خچروں کا ہندوستان کیا گیا" (۷)

نادر شاہ و احمد شاہ ابدلی کے حملوں کا ذکر اس لیے مقصود تھا کہ مغل سلطنت کو سمجھا جائے کہ وہ ان حالات
 میں جب کمپنی اپنا اثر و رسوخ قائم کر رہی تھی میں کس معاشی حالت اور پس مندی کا شکار تھی۔ فوج تباہ ہو چکی تھی۔ سود
 کے شہر آشوب میں سے بادشاہ، امراء اور فوج کی حالت ملاحظہ ہو۔

”کھڑے نے ہیں شاد پر بھاری اس کی لوگوں نے کی ہے ب خوری
 آپ ہے تو یہ ہے گرفتاری فوج ہے گی تو قحط کی ماری
 کیوں یہ جس جا رہے ہیں وال تھا کال

عمدے جو ہیں دنوں کو بھرتے ہیں سو بھی اسباب گروی دھرتے ہیں
 ہیں سپاہی سو بھوکے مرتے ہیں سو ہو پی پی کے زیت کرتے ہیں
 یک تلوار بیچے ہے ایک ڈھال (۸)

نادر اور ابدلی کے حملے کے بعد مغلیہ فوج کی یہ حالت تھی۔ جب یہ نویت کی تو انگریزوں کو ہندوستان پر
 حکومت کرنے کی راہ ہوا نظر آئی۔ ۱۷۵۱ء میں فوجی قوت کی بنا پر مدراس میں کمپنی کے سربراہ نے یہ کہا
 کہ "ہندوستان میں مسلمانوں کی فوج اس قابل نہیں کہ ہم سے مقابلہ کرے ہم اگر چاہیں تو پورے ملک پر قابض ہو
 سکتے ہیں" ۱۷۵۱ء سے ۱۷۵۶ء کے درمیان فرانسیسی ایسٹ انڈیا کمپنی اور برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کے درمیان تین
 لڑائیاں ہوئیں۔ بالآخر فرانسیسی ہار گئے اور اس طرح ہندوستان کی تجارت پر ۱۷۵۶ء میں برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی
 کا چارہ قائم ہو گیا۔ برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی نے پامسب سے بڑا اثر و رسوخ قلعہ کی صورت میں بنگال میں قائم کر
 رکھا تھا۔ وہاں انھوں نے کارخانے قلعہ کے اندر لگائے ہوئے تھے جسے "قلعہ فورٹ ویمن" کے نام سے جانا جاتا
 ہے۔ سرانجام الدولہ نے ۲۰ جون ۱۷۵۶ء کو کلکتہ میں قاسم بازار میں موجود "قلعہ فورٹ ویمن" پر قبضہ کر لیا۔

۱۷۵۶

قلعے کی بازیابی کے لیے کمپنی کے دیگر حکام بارہ نے پوری طاقت کے ساتھ فوجی جڑھانی کی اور ۲۳ جون ۱۷۵۷ء کو کمپنی نے سرانج الدولہ کے قبضہ سے "قلعہ فورٹ ولیم" لوپس لے لیا۔ اس جنگ کو "جنگ پراسی" کے نام سے تاریخ یاد رکھتی ہے جو میر جعفر کی غداروں کے باعث کمپنی نے جیتی۔ اس جنگ کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کا قبضہ بنگال پر ہو گیا۔ اب انگریزوں کے سامنے دوسرا بڑا مسئلہ فرانسیسیوں کا تھا جو بالآخر ۱۷۶۱ء میں حل ہو گیا۔ یہاں تک پورے ہندوستان کے سیاسی حالات، مسلمانوں کی فوجی طاقت، دیگر کمپنیوں کا ہندوستان سے نکل جانا، اور اپنی بڑھتی ہوئی تجارت و طاقت ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھ آ گئی۔ لہذا پورے وقتوں سے کہا جاسکتا ہے کہ ۱۷۶۱ء کے بعد برطانوی کمپنی نے ہندوستان پر سیاسی تسلط قائم کرنے کی ٹھان لی اور پھر کمپنی نے دیگر ہندوستانی علاقوں کو فتح کرنے کے لیے کمر کس لیا۔ چشم فلک نے دیکھا کہ ۱۷۶۳ء کو بکسر (بہار) کے مقام پر میر قاسم، محل بادشاہ شاہ عالم اور اودھ کے سلطان شجاع الدولہ نے مل کر کمپنی کے خلاف صف رانی کی جس میں کمپنی کو فتح حاصل ہوئی۔ اب کمپنی کو ہندوستان پر سیاسی تسلط قائم کرنے سے کوئی نہیں روک سکتا تھی۔ ب کمپنی تجارتی کمپنی سے نکل کر کمپنی سرکار کا رتبہ حاصل کر لی گئی۔

✓ کمپنی "نوآبادیاتی تمدن" مسئلہ کرنے لگی۔ جس سے نوآبادیاتی نظام وجود میں آیا۔ کمپنی کے حواس سے ہندوستانیوں سے مزاحمت، منافقت، محنت اور دو جذبہ کے رویے سامنے آئے۔ کمپنی نے اپنی بوٹ مار کا سلسلہ بڑے واضح انداز میں شروع کر دیا۔ کالونیل جاگیردار، ورکاؤنٹیل سرمایہ دار بننے لگے۔ استعماری حکمت عملیوں کا حال پھیلا دیا جانے لگا۔ ظلم، جبر، تشدد اور استحصال شروع ہو گیا۔ صنعت دن بدن تباہی کی طرف جانے لگی۔ اب واضح انداز میں ہندوستان "نوآبادیاتی نظام" کے زرخیز میں آ گیا۔ کمپنی کے فسران نے مقامی علم و ثقافت، زبان کا مطالعہ شروع کر دیا۔ کمپنیوں کے ملازمین کو ہندوستانی ثقافت، علم اور زبان سے آشنا ہونا ضروری قرار دیا گیا۔

۱۷۷۲ء تک کمپنی نے مختلف نوابوں، راجاؤں اور مغل شہزادوں سے خوب مراعات حاصل کیں۔ مرہٹی کی لوٹ کھسوٹ کرنے والی شرائط منوائیں۔ ۱۷۷۳ء میں برطانوی حکومت نے ہندوستان کو سیاسی نگاہ سے دیکھا۔ نتیجہ برطانیہ حکومت نے گورنر جنرل بھیجے شروع کر دیئے۔ یہاں سے کمپنی کی حکومت کا پہلا جب کہ بوٹ کھسوٹ کا دوسرا دور شروع ہو۔ یہ دوسرا دور ۱۸۵۷ء تک محیط ہے۔ ۱۷۷۰ء کی دہائی میں اودھ سے کچھ علوتے کمپنی کو ملے۔ ۱۷۷۳ء میں بنگال میں دیوانی یا ریونیو جمع کرنے کا حق کمپنی کو ملا۔ وسطی ہندوستان میں کمپنی کو چند اہم شخصیات کا ساتھ نصیب ہوا جن میں نارائن الحق اور سید مرقد سہت چلے۔ شاہ عبدالعزیز نے کمپنی کی مداخلت کو جائز قرار دیا۔ فتویٰ جاری کیا کہ مسلمان کمپنی کی ملازمت اختیار کر سکتے ہیں لیکن یہ کوئی کام ملازمت میں نہیں

۱۷۶۶ء میں برطانوی سراجیت سے "امریکہ" آزاد ہو گیا۔ ۱۷۸۳ء میں "بورڈ آف کنٹرول" کے ذریعے ہندوستان اور انگلستان کے یسوں کو دیکھا جانے لگا۔ بورڈ برٹش حکومت کی طرف سے کمپنی کے معاملات کا نگران تھا۔ ۱۷۸۹ء میں انقلاب فرانس برپا ہوا۔ جس کے اثرات برطانیہ کی نو آبادیوں پر ہوئے۔ اب کمپنی کے سامنے آخری دو ستون کھڑے تھے۔ ایک نظم حیدر آباد جو بالآخر مفتی پالیسی اختیار کر کے انگریزوں کے ساتھ ہو گیا دوسرا ہم ستون "سڈن میسور" تھا۔ یہ ستون بھی بالآخر ۱۷۸۹ء کو گر گیا۔ نیپولن کی شہادت کے بعد اب یقیناً کمپنی کے سامنے کوئی چھوٹا بڑا ستون نہیں بچا۔ کمپنی سرکار ہندوستان میں اصلاحات بھی کر رہی تھی۔ جہاں چہ ہندوستان کو مہذب اور تعلیم یافتہ بنانے کے لیے ۱۸۰۰ء میں "فورٹ ولیم کالج" قائم ہوا۔ فورٹ ولیم کالج کا اصل مقصد برطانوی لوگوں کی تعلیم و تربیت تھی تاکہ وہ مقامی زبان (ہندوستان) سیکھ سکیں۔ اس ضمن میں فارسی ادب کو اردو کے قالب میں ڈھلا گیا۔ اردو داستان، قصہ اور کہانی میں آغاز وار قاء ہوا۔ ایک طرف وہ "آبادیاتی تمدن" کو مسلط کر رہے تھے دوسری طرف "شرق شناسی" پر گامزن تھے۔ "شرق شناسی" کو انھوں نے اپنی طاقت میں بدلا یعنی وہ سمجھتے تھے کہ مقامی باشندوں کی ثقافت، علمیات (Epistemology) زبان و ادب میں جتنی آگاہی ہوگی اس قدر اس کی "روح" پر قبضہ کیا جاسکتا ہے۔ "نو آبادیاتی تمدن" کی وجہ سے مقامی باشندہ اپنی ثقافت سے دور ہوتا گیا۔

۱۸۰۳ء میں کمپنی نے مرہٹوں کی سرکوبی کر کے دہلی پر قبضہ کر لیا۔ ۱۸۳۳ء میں سندھ فتح ہو گیا۔ تاریخ نے ۲۹ مارچ ۱۸۳۹ء کو شاہی قلعہ لاہور میں نگریروں نے اعلان کیا کہ غلبہ آج سے ہمارا غلام ہے۔ اس وقت تک برطانیہ صنعتی ترقی حاصل کر چکا تھا۔ برطانیہ نے ہندوستان کا معاشی و صنعتی ڈھانچہ بالکل تباہ کر کے اسے اپنی کالونی (Colony) بنا لیا۔ یعنی ہندوستان کو درخت پر جامہ رکھ کر، خام مال سستے داموں حاصل کر کے، اسے صنعت میں تبدیل کر کے ہینگے و مور فروخت کیا جانے لگا۔ برطانیہ کے مفادات یکسر بدل گئے۔ انھوں نے اپنے مفادات کی خاطر ہندوستان میں جو سیاسی، عدالتی، ریاستی تعلیمی اور فوجی ڈھانچہ تشکیل دیا اسے "کالونیل ڈھانچہ" کہتے ہیں۔ کالونیل ڈھانچے کی تشکیل کے بعد اب کسی مزاحمت کا راستہ آسان سے روکا جاسکتا تھا۔ کمپنی کے خلاف آخری مشترکہ مزاحمتی کوشش ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے ذریعے ہوئی۔ لیکن اس وقت تک ہندوستان مکمل طور پر برطانوی کالونی بن چکا تھا۔ مفاد پرست طبقہ، کالونیل جاگیرداری، کالونیل سرمایہ داری اور کالونیل ڈھانچہ بن چکا تھا۔ اس صورت حال میں مزاحمت کرنا غلطی تھی۔ مزاحمت چند فوجی گروہوں نے کی تھی جس میں ہندو مسلم شامل تھے۔ کوئی منظم عوامی مزاحمت نہیں تھی۔ اس شاید باقاعدہ کوئی راہنما اور سیاسی عوامی مزاحمت ہوتی جس میں ہندوستانی عوام شامل ہوتی تو اس کے نتائج کچھ اور برآمد ہوتے۔ ایسی مزاحمتیں ہزار ہوتی تو کمپنی سرکار روک سکتی

تھی۔ خیر، بکسی صورت میں سامراجی واستعماری جان سے نکلنا مشکل نہیں ناممکن تھا۔ ۱۹۴۷ء تک دہلی کو انگریزوں سے آزاد رکھا گیا۔ ستمبر ۱۹۴۷ء کو پھر انگریزوں نے دہلی پر قبضہ کر کے مسلمانوں کو ہر طرح کا معاشی، جانی، مالی، اور مذہبی نقصان پہنچا۔ اس کے بعد یعنی ۱۹۴۷ء کے بعد ہندوستان کے تناظر میں نوآبادیاتی نظام کا تیسرا دور شروع ہو گیا۔ جو ۱۹۴۷ء سے ۱۹۴۷ء تک محیط ہے۔ اس دور میں ہندوستان پر کچھ سیرکار کا اقتدار ختم ہوا۔ ہندوستان براہ راست تاج برطانیہ کے زیر آ گیا۔ اب یہ روز روشن کی طرح عیاں ہو گیا کہ ہندوستان برطانیہ کی نوآبادی (Colony) ہے۔ جس کی حیثیت صاف سے زیادہ نہیں۔ ۱۹۴۷ء کے بعد ہندوستان میں باقاعدہ "نوآبادیاتی نظام" لاگو ہوا جو پہلے عیاں نہ تھا۔ نوآبادیاتی نظام (Colonialism) کی مجموعی صورت حال کا جائزہ دیتے ہوئے۔ اشفاق سلیم مرزا نے چند نکات پیش کیے ہیں جن کو ہندوستانی تناظر میں دیکھیں تو سب چیزیں کھل کر سامنے آ جائیں گی۔

۱۔ نوآبادیوں پر قبضہ کرنے کے بعد نوآبادکار ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت وہاں کا اقتصادی ترقی کو ایک حد سے زیادہ بڑھنے نہیں دیتے تاکہ وہ اپنے اقتدار کو باہر سے قائم رکھ سکیں۔ سامراج نوآبادیوں پر قبضہ تہذیب سکھانے نہیں بلکہ اقتصادی منافع کے لیے وہ اپنے اقتدار کو قائم رکھتا ہے۔

۲۔ ٹیرف اور دوسری تجارتی پابندیوں کی پالیسی کو اپناتے ہوئے مغربی سرمایہ درگھنیا قسم کی اشیاء کو زیادہ منافع پر بیچتے ہیں۔

۳۔ وہ نوآبادیات میں قائم مختلف صنعتوں کی حوصلہ شکنی کرنے کے بعد ان کے رد عمل پذیر ہونے کے لیے راہ ہموار کرتے ہیں۔ وہ اپنی اشیاء کی کھپت کے لیے مقامی دستکاریوں و روایتی مل حرفہ کی بھی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔

۴۔ سرمایہ دارانہ اجارہ داریاں نوآبادیاتی منڈیوں سے زیادہ سے زیادہ خام مال سے دامنوں ڈھلتی ہیں۔ خام مال پر قبضہ کرنے کے بعد بین الاقوامی منڈی میں اس کی قیمت کا تعین بھی خود کرتی ہیں تاکہ اپنی مرضی سے منافع کی شرح بڑھا سکیں۔

۵۔ نوآبادیوں کو اپنی دفاعی ضرورت کے تحت استعمال کرتے ہوئے وہاں اپنے ڈے قائم کرتے ہیں۔

۶۔ لوگوں کی محنت کو ان کی قیمت پر خریدتا جاتا ہے اور تعین ان کے لیے وہی ردوار بھی جاتی ہے جو ان کے کام آسکے۔ (۹)

کپیتی کی ہندوستان آمد سے ہی غیر نمایاں اقتصادی صورت شروع ہو گئی تھی۔ ۱۹۵۱ء سے کچھ نمایاں ہوئی۔ جو دنیا بدن نمایاں ہوتی گئی۔ ٹیرف کی معاشی پالیسی لاگو کرنے سے ہندوستانی صنعت و ہزارم سے گر گئی۔ ہندوستانی برآمدات نہ ہونے کے برابر ہو گئیں۔ جس کا اندازہ یوں لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۵۰ء میں برطانیہ کا حصہ

دنیا کی پیداوار میں صرف ۹ فیصد تھا جب کہ ہندو پاکستان کی اس حوالہ سے شرح ۵۳ فی صد تھی جبکہ چین کی ۳۲.۸ فی صد تھی۔ تقریباً ایک سو دس سال بعد یعنی ۱۸۶۰ء میں یہ اعداد و شمار کچھ یوں ہو گئے۔ برطانیہ ۱۹ فی صد، ہندو پاکستان ۸.۶ فی صد اور چین ۷.۹ فی صد۔ ۱۸۸۰ء یعنی بیس سال بعد یہ فرق، در نمایاں ہو گیا یعنی برطانیہ ۲۲.۹۰ فی صد، ہندو پاکستان ۲.۸ فی صد اور چین ۵.۳ فی صد پر آ گیا^(۱۰) یہ ہوتا ہے نوآبادیاتی نظام جس میں کسی ملک کی معیشت و صنعت کو حاشیے پر دھکیل دیا جاتا ہے۔ پھر اس نظام میں جو ثقافتی غلبہ ہوتا ہے وہی تو اصل میں نوآبادی ملک کے باشندوں کو سداغلی کی زندگی کا تصور دیتا ہے۔ یورپی اقوام کے بنائے گئے نوآبادیاتی نظام کے مقاصد میں شامل ہے کہ نوآبادیات سے سستے داموں خام مال اپنے ملکوں میں لایا جائے۔ مصنوعات بنا کر کالونیوں میں مہنگے داموں فروخت کی جائیں۔ نوآبادیاتی علاقوں کو زراعت پر جاہد رکھا جائے، نوآبادیاتی ممالک کو غلام بنا لیا جائے۔ نوآبادیاتی ممالک کو ہر لحاظ سے پسماندہ کر دیا جائے، ترقی کی تمام مدارج کو روک دیا جائے، ثقافتی غلبہ کیا جائے تاکہ مقامی باشندہ مقامی شناخت کھو بیٹھے اور، ستعمار کی ثقافت اپنانے میں آفیت سمجھے، مقامی صنعتوں کو تباہ کر دیا جائے۔ ایسی تعلیم رائج کی جائے جس سے اپنا وفادار طبقہ تیار کیا جائے وغیرہ۔ یہ وہ سرمرجی عزائم ہیں جن کے عملاً اظہار کے لیے نوآبادکار (Colonizer) نے مختلف حکمت عملیاں ترتیب دیں۔ یہ استعماری حکمت عملیاں ہم ہندوستان کے تناظر میں دیکھیں گے۔

(۱) دوست و منصب کا لالچہ رکھ کر خلع مقامی فوجی گروہوں کی ہمدردی حاصل کی۔ اس حکمت عملی کے تحت بنگال اور میسور کی جنگیں کمپنی نے جیت لیں۔

(۲) نوآبادیاتی کلامیہ (colonial Discourse) پیدا کیا۔ اس میں مغرب کی ایسی تصویر پیش کی کہ مغرب نسل، سالی، عملی، سیاسی، تہذیبی اور ثقافتی لحاظ سے غیر مغرب سے اعلیٰ، برتر، مہذب، ترقی یافتہ و متمدن ہے۔ اس وجہ سے وہ یہ حق رکھتا ہے کہ غیر مغرب پر حکمرانی کرے اور انھیں مہذب بنائے۔ اسٹوارٹ ہال کے بیان پر غور کریں "مغرب سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایک ایسا معاشرہ جو کہ ترقی یافتہ، صنعتی شہری، سرمایہ دارانہ، سیکر اور جدید ہو۔۔۔ مغربی کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ شہری اور ترقی یافتہ ہے۔ غیر مغربی کے بارے میں ہماری تصور ہوتا ہے کہ یہ غیر صنعتی، دیہاتی، زراعتی اور پس ماندہ ہے۔۔۔ مغرب چوں کہ ترقی یافتہ ہے اس لیے اچھے اس جیسا بننے کی خواہش کرنی چاہیے۔ غیر مغربی معاشرے چوں کہ پس ماندہ ہیں، اس لیے خراب ہیں اور ان سے بننے کی خواہش نہیں ہونی چاہیے۔" (۱) ساتھ ہی اسٹوارٹ ہال خود تجزیہ کر دیتا ہے ہمیں اس بیان کا تجزیہ کرے ضرورت ہی نہیں وہ لکھتا ہے کہ اس ذاتی ساخت کی وجہ سے ایک خاص قسم کا علم پیدا ہوتا ہے اور ایک خاص قسم کا ذہن بنا ہے جو کہ آئیڈیالوجی یا نظریہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ وہ آئیڈیالوجی یا نظریہ کیا ہے وہ ہے "یورپ کو بطور کیرن

ہیانیہ پیش کرنا اور استعمار زدہ کا اسے قبول کر لینا۔ یہ ہے بیات کی طاقت جس کا مغربی مورخین اور فلسفیان نے بھرپور استعمال کیا۔ اس حکمت عملی کے تحت ہم (ہندوستانیوں) نے ان کو مہذب، برتر اعلیٰ سمجھنا شروع کر دیا اور آج بھی ہم انہیں سمجھتے ہیں یعنی کہ ہمارا ذہن بنا ہوا ہے کہ مغربی زبان، ادب، لباس اور دیگر چیزیں اعلیٰ اور برتر ہیں۔ ان کی ثقافت و تہذیب ہماری ثقافت و تہذیب سے اعلیٰ ہے۔

✓ (۳) نوآبادیاتی ملک کا علم حاصل کرنا۔ ان کی ثقافت، علم، رسائی حاصل کر لیتے ہیں اس عمل کے بعد نوآبادکار، مقامی باشندے کی ایک "اساطیری تصویر" پیش کرتا ہے "اس اساطیری تصویر کے مطابق نوآبادیاتی باشندہ ناقابل یقین حد تک کاہل ہوتا ہے۔ کارزار زندگی میں کاہل کے ساتھ "حسن سلوک" یہ ہے کہ اس سے جسائی مشقت لی جائے۔ پس پیش کرے تو سزا دی جائے۔ تھانے پولیس جیل کا نظام کاہلوں ہی کے لیے ہے۔ مقامی باشندہ محض جسمانی وجود ہے جب کہ یورپی ایک ذہنی ہستی ہے۔ مقامی باشندہ کہیں تو جانور ہے، مقامی باشندہ سخت ترین محنت مزدوری اور زیادہ سے زیادہ معمولی ملازمت کا اہل ہے۔ جب کہ یورپی آدمی اعلیٰ انتظامی عہدوں سے لے کر بلند فکری و تخلیقی کارنامے دینے کی صلاحیت سے مالا مال ہے۔" (۲) آگے چل کر فاضل نقاد کا کہنا ہے کہ عداوت کے لیے ایسی تعلیم کی بنیادی شرط عائد ہوتی ہے جس میں مقامی باشندہ پورا ترقی نہیں سکتا۔ بلکہ خراساں وہی کرنا ہوتا ہے جس کا استعمار گار حکم دیا۔ وہ انگلی کے اشاروں پر کام کرتا ہے۔ ایسی نویت پر استعمار زدہ ایسا ہی دکھائی دیتا ہے کہ وہ ایک بند رہے جو کہ کرب دکھا رہا ہے بلکہ خروہ استعمار کی بنائی ہوئی اساطیری تصویر کے مطابق دھل جاتا ہے۔

✓ (۴) شرق شناسی: یعنی استعمار کار مقامی باشندوں کی ثقافت، ان کے نظریات اور ان کی گزشتہ تاریخ، ادب اور زبان کا مطالعہ کرتا ہے۔ نتیجتاً وہ نوآبادیاتی ملکوں کی ثقافت، ان کے نظریات اور تاریخ، ادب اور زبان کو رد کر کے ہر سطح پر انہیں قابل اصلاح ثابت کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ مغرب کو ترقی یافتہ مہذب اور برتر ثابت کر رہا ہوتا ہے۔ یوں وہ مقامی باشندے کے ذہن میں ایسا خاکہ تیار کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ وہ (مقامی باشندہ) یقیناً قابل اصلاح ہے اور ان کی اصلاح صرف نوآبادکاری کر سکتا ہے اس حکمت عملی کے تحت مقامی باشندے مزاحمت کا سوچ ہی نہیں سکتا۔ نوآبادکار حکومتوں میں اصلاحات کرتا ہے۔ ان اصلاحات کے درپردہ سامراجی عزائم ہوتے ہیں۔

(۵) مقامی زبان کا علم حاصل کرنا۔ ہندوستان کے حوالے سے فارسی، سنسکرت و عربی شامل ہیں۔ استعمار کار نے ان زبانوں کو سیکھ کر ہندوستان کے مذہبی اور علمی متون تک رسائی حاصل کی۔ سیاسی مفاد کے پیش نظر ان سیکھ کر ہی مقامی لوگوں کے احساسات و جذبات کو سمجھ جاسکتا ہے اس کے بعد مقامی باشندوں پر استعمار کار اپنی

زبان مسلط کرتا ہے۔

(۶) مذہبی استعماریت بھی حکمت عملی تھی۔ ہندوستان میں نوآبادیاتی صورت حال پیدا کرنے میں ایک آسانی یہ تھی کہ مقامی باشندوں کو عیسائیت کی طرف مائل کیا جائے۔ اس ضمن میں انگریزوں نے ہندو مسلم مذہب کے بارے میں مضحکہ خیز بیسے وضع کیے اور عیسائیت میں خیر و عافیت کا معیار وضع کیا۔ مقامی مذہب کے نقائص بیان کیے۔ عوام طبقات میں سے لوگ عیسائیت قبول کرنے لگے۔ انگریز جانتے تھے کہ ہم مذہب بن کر تادیب ہندوستان پر نصب قائم کیا جاسکتا ہے۔

(۷) انگریزوں نے ہندو مسم قانون کے مطابق ہندوستان پر حکومت کرنے کی پالیسی ترتیب دی۔

(۸) ”اردو“ کا جانا اور اس کے فروغ کے لیے ہر ممکن کوشش کرنا بھی استعماری حربہ تھا۔ اس لیے کہ ”ہندوستانی“ ایک ایسی ثقافتی مظہر تھی جس پر دست رس کے رہیے، جس سے مطابقت پیدا کرنے اور جس کی چابک دستی سے ستموں کے نتیجے میں نوآبادیاتی ہندوستان کا برطانوی خوب شرمندہ تعبیر ہو سکتا تھا“ (۱۳) کلاسیکی اور مقامی زبانوں کا علم حاصل کرنا بھی سیاسی مقاصد میں شامل تھا۔

(۹) لسانی بنیادوں پر تنازعہ پیدا کیا۔ ایک طرف سلطنت اور عربی دوسری طرف اردو ہند تنازعہ (۸۶۷ء) کی شکل میں ”پھوٹ ڈالنے“ کی کامیاب کوشش کی اور لعرہ لگایا ”Divide and Rule“ یہ حکمت عملی اقتدار قائم کرنے میں کافی مددگار ثابت ہوئی۔

(۱۰) استعماری حکمت عملیوں میں ”تقسیمی پالیسی“ نے اہم کردار ادا کیا۔ نوآبادکاروں کے لیے یہ چیلنج تھا کہ مقامی باشندوں کو کیسے اور کونسی تعلیم دی جائے جو نوآبادیاتی صورت حال کو تادیب قائم رکھ سکے۔ ریڈ میکالے کی تقسیمی پالیسی ہم سب جانتے ہیں کہ ”فی الحال ہماری بہترین کوششیں ایک ایسا طبقہ معرض وجود میں لانے کے لیے وقف ہونی چاہیں جو ہم میں اور ان کروڑوں انسانوں کے مابین جن پر ہم حکومت کر رہے ہیں۔ ترجمانی کا فریضہ سر انجام دے۔ یہ طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہو جو رنگ و نسل کے لحاظ سے ہندوستانی ہوں لیکن ذوق، ذہن، خلاق اور فہم و فراست کے اعتبار سے انگریز۔“ پھر ہوا ایسی کہ ایسا طبقہ تیار کیا گیا ”نوآبادیاتی تعلیم“ کے ذریعے جس نے ترجمانی کے فرائض سر انجام دیے۔ انگریزی کو درجہ تعلیم بنایا گیا۔ اسی طبقے نے انگریزی مدارس میں حاصل کیں۔ ان کی وقائیں انگریزوں کے ساتھ تھیں۔ ان کا درجہ ”معاون کار“ کا تھا اس طبقہ کے دلوں پر یورپی تہذیب و ثقافت کے جملہ مظاہر کی دھاک بٹھی ہوئی تھی۔ یہ طبقہ نوآبادکار اور مقامی باشندے کے درمیان ”رابطہ کار“ کی حیثیت رکھتا تھا ”نوآبادیاتی تعلیم“ نے یہاں ”معاون کار اور رابطہ کار“ طبقہ پیدا کیا وہاں دوسری طرف ”نوآبادیاتی تعلیم کا ایک مقصد فرانس یا برطانیہ کی تاریخ کو فروغ دینا تھا لہذا اسی تاریخ نے دیسی تاریخ کو بے وقعت بھی بنا کر پیش کیا۔“

ہیں ”نوآبادیاتی تعلیم“ نے انگریزی استعماریت کو فروغ دیا۔

(۱) ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کے بعد صدحات کی گئی۔ ریویوے ڈک خانہ، کالج، سکول، یونیورسٹیز، نیلی فون، دفتری امور چننانے کے لیے ٹائپ رائٹر، سڑکوں کا جاب، عدالتی نظام کا قیام اور دیگر امدادات کرتا۔ یہ سب استعماری حکمت عملی تھی تاکہ عوام کے دلوں میں نوآبادکار/سامراجی حکومت کے بارے میں نرم گوشہ پیدا کیا جائے۔ (۱۲) ”کاونیل جاگیرداری“ بھی حکمت عملی ہے۔ برطانوی سامراج نے دیہی علاقوں میں جاگیردار پیدا کیے جنہیں ”زمین“ کی طاقت دے کر مقامی لوگوں کو اپنے شکنجے میں رکھنے کی ذمہ داری سونپی۔ محمد مسعود خلیفہ نے پے کتا نیچے ”نوآبادیاتی نظام کا تعارف“ میں اس طبقے کو دوسرے درجے کا حکمران قرار دیا ہے۔ ”کاونیل جاگیردار“ کے ہاتھ مضبوط کرنے کے لیے برطانوی سامراج پوپیس اور عدلیہ قائم کی۔ یہ حکمت عملی بہت کارگر ثابت ہوئی۔ کاونیل جاگیرداری آج تک ہندوستان و پاکستان میں قائم ہے۔ جو رعایا پر ظلم و ستم کرتے ہیں۔ برطانوی جہد میں انھوں نے مقامی لوگوں کو انگریزی مفاد کے تابع رکھا۔

✓ ”نوآبادیاتی نظام“ میں استعمار کار و راستہ زردہ میں ایک خاص رشتہ قائم کیا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے پسے نگرین ہندوستان میں آئے تو مقامی ثقافت سے متاثر ہوئے انھوں نے مقامی عورتوں سے شادیاں کیں۔ یہاں تعلقات بڑھائے۔ مقامی ثقافت میں رچ بس گئے لیکن جب انھیں سیاسی تسلط قائم کرنے کی راہ ہو گئی تو انھوں نے مقامی لوگوں سے ایک خاص فاصلہ رکھنا شروع کر دیا۔ نوآبادکار خود کو مہذب اور اعلیٰ انسان تصور کرتے ہیں اور کہتے ہیں جب تک وہ یہ تصور پیدا نہ کر سکیں ان کے لیے اپنا استحکام قائم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ استعمار و وہ چینی طور پر اس انتہا کو پہنچ جاتا ہے کہ وہ کسی طرح نوآبادکار کا وفادار ثابت ہو جائے اور ان جیسا بن جائے۔

✓ استعماری کلاس اور اساطیری تصویر کے ذریعے جو تصور استعمار کار اور استعمار زدہ کا ابھرتا ہے۔ اس کے مطابق ان دونوں میں مہذب اور غیر مہذب، عام اور حامل، متقدم، و غیر متقدم، انسان اور جانور اور اس سے بڑھ کر مجموعی طور پر خالم، و مظلوم کا رشتہ وجود میں آتا ہے۔ مقامی باشندے کی حیثیت جانور کی طرح ہوتی ہے جس کی واضح مثال برصغیر میں برٹش افسران کے دفار کے ہاں یہ لکھا ہوتا کہ ”کتوں و درندہ دستیوں کا دھمنا ہے“ نوآبادیاتی نظام میں نوآبادکار کو تہذیب و ثقافتی پس منظر میں اعلیٰ جب کہ نوآبادیاتی باشندہ کو پست ثابت کرنے کی ہر چند کوشش کی جاتی ہے۔ نسلی امتیاز کی بنیاد پر نوآبادکار اپنی تہذیب و ثقافت مقامی باشندہ پر مسلط کرتا ہے۔ مقامی باشندے کے درمیان فرق رکھنے کی ایک مثال یہ ہے کہ اس کو لعن طعن کیے رکھا۔ اس کے کیے کام میں نقص لکھا۔ اس سے وہ بھی سمجھتا ہے کہ واقعی ہے وہ اس قابل ہی نہیں کہ کوئی اچھا کام کر سکے۔ استعمار کار اور مقامی باشندے کے درمیان بحیثیت مجموعی فرق دیکھیں جو متبادلہ کی بنیاد پر ہوتا ہے تو ”تحریری متن پر مقابله بانی متن عقلیت۔“

معاہدہ تحلیل یہ سدی حقیقت نگاری بہ مقابلہ ماضی، تاریخ بہ مقابلہ اسطورہ، سائنس بہ مقابلہ مذہب، سفید بہ مقابلہ سیاہ، مغرب بہ مقابلہ مشرق یہ بات تو صاف عیاں ہے کہ دورہ ہند یوں کے اس نظام میں پہلے رکن کو دوسرے رکن پر نصیبت حاصل ہے۔^(۱۵) جب ایسا تصور اور رشتہ قائم ہو جائے تو نوآبادکار وجود بخود اس اہل ہو جاتا ہے کہ وہ مقامی باشندہ کی اصلاح کر کے، سے مہذب بنائے۔ جبکہ درپردہ استحصال کیا جاتا ہے۔

مذکورہ حکمت عملیوں اور پالیسیوں میں سب سے زیادہ موثر ثابت ہونے والی پالیسیاں نوآبادیاتی تعلیم، کالونیل جاگیرداری نظام اور مغرب و غیر مغرب میں مہذب اور غیر مہذب کی بنیاد پر ہونے والے فرق ہے۔ یہ تین حکمت عملیاں نہ صرف نوآبادیاتی عہد تک موثر رہیں بلکہ بعد ازاں اب تک یہی متاثر کیے ہوئے ہیں۔ ابتداء میں کمپنی کے استحصال، نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں سے جو مغل حکومت اور ہندوستان کے سماجی و معاشرتی ڈھچکے کی تباہی ہوئی اس کا بیان میر تقی میر، سودا، فقار، حاتم، درد، اور نظیر اکبر آبادی کی شاعری میں دیکھا جاسکتا ہے۔ جس سے اس عہد کے سیاسی و سماجی حالات سے بخوبی واقفیت حاصل ہو جاتی ہے۔ ۸۰۰ء کے بعد اور بالخصوص ۱۸۵۷ء کے اور اس کے بعد کی اردو شاعری مغربی استعمار کے خلاف مزاحمتی شاعری ہے۔ اردو ناؤں کا آغاز ڈپٹی نذیر احمد کے ناول ”مراۃ العروس“ (۱۸۶۹ء) سے ہوا۔ ناؤں کا آغاز استعمار کی حکمرانی میں ہوا جو کسی صورت استعماری مفاد سے الگ نہیں ہو سکتا۔ اردو سیرت نگاری کا آغاز انیسویں صدی کے آخری نصف میں ہوا۔ اردو افسانے کا آغاز نوآبادیاتی عہد یعنی بیسویں صدی کے ابتدائی دو تیس سالوں میں ہوا۔ دیگر صنف بھی آہستہ آہستہ نوآبادیاتی عہد میں ہی سامنے آتی گئی۔ انیسویں صدی کے آغاز میں ہی برطانوی راج کے خلاف مزاحمت شروع ہو گئی۔ ہندو مسلم سیاسی جماعتیں وجود میں آ گئیں۔ مغربی استعمار کے خلاف مختلف سیاسی، مذہبی تحریکیں پیدا ہو گئیں۔ جنگ عظیم اول ہوئی تو ہندوستان سے فوجی بھرتی کیے گئے ۱۹۳۶ء میں ترقی پسند تحریک نے مغربی استعمار کے خلاف صف آرائی کی۔ اس ضمن میں شاعری ناول اور افسانہ تخلیق ہوا جس میں مغربی استعمار کا کوئیل سرمایہ داری اور کاوئیل جاگیرداری کے خلاف بھرپور مزاحمتی رویہ سامنے آیا۔ مولانا حسرت موہانی، مودنا ظفر علی خان کی شاعری سیاسی نوعیت کی ہے جو مغربی سامراج کے خلاف ہے۔ جنگ عظیم دوم میں برطانیہ کی کمرٹوٹی تو آہستہ آہستہ تین چار سالوں میں ہندوستان برطانوی راج سے آزاد ہو کر دوسرا لک ہندوستان، پاکستان میں تقسیم ہو گیا۔ ۱۹۴۷ء کے بعد برطانوی راج ختم ہوا۔ امریکی راج شروع ہوا۔ امریکی سامراج میں براہ راست حکومت کرنے کی بجائے باواسطہ حکومت کی جاتی ہے اسے ”جدید نوآبادیاتی نظام“ کی اصطلاح سے جانا جاتا ہے۔ ”باتیات نوآبادیت“ میں کالونیل سرمایہ دار، کالونیل جاگیردار، کالونیل فوج اور کالونیل پولیس وعدہ لیا شامل تھے۔ لہذا ناؤں کے خلاف افسانے، شاعری ہوئی۔ نوآبادیاتی عہد میں مغربی استعمار کے خلاف اور بعد نوآبادیاتی عہد

میں جدید نوآبادیاتی نظام کے خلاف جواب تخلیق ہوا اس کا مطالعہ کرنے اور مقامی ثقافتی شناخت کو ادب سے تلاش کرنے کے حوالے سے جو تنقیدی رویہ سامنے آیا ہے "مابعد نوآبادیاتی تنقید" کہتے ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ دراصل ان حکمت عملیوں اور تدبیروں کا مطالعہ جن کے ذریعے نوآبادیاتی نظام قائم ہوا اور مقامی ثقافت کم ہوتی۔

ذیل میں مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اور مابعد نوآبادیاتی تنقید کے بارے میں چند ابتدائی باتیں کی جائیں گی۔

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ دراصل ان حکمت عملیوں پالیسیوں اور تدبیروں اور ان شکلوں کا مطالعہ ہے جو نوآبادکار (colonizer) نے نوآبادیاتی نظام کو رائج کرنے کے لیے لگے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کو سمجھنے سمجھانے کے لیے مذکورہ بتائے گئے ہم نقطہ کو رہن نشین کر لیں کیونکہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کے حوالے سے کی جانے والی گفتگو اسی کوکھ سے نکل رہی ہے۔ "پس نوآبادیات ایک نہایت جامع و وسیع تصور اور تنقید طریقہ کار کی حیثیت سے پس ساختیات اور مابعد جدیدیت کی تیوریز میں تقریباً ۱۹۹۰ء کے آس پاس شامل ہو گئی اس کی رو سے اس مغربی فکر و تہذیب کا بطلان کرنا تھا۔ جس کی تشکیل میں رسطو، ڈیکارٹ، کانت، ہیگل، مارکس، پھر ہومر، دانٹے، بولزج، اورٹی ایس ایلٹ کی تحریروں کا نمایاں حصہ تھا اور حوالہ دہدہنی تصور کی حیثیت سے امگ فاتی اور عام گیر شکل اختیار کر چکا تھا۔ پس نوآبادیاتی ادب اور تہذیب کسی بھی وجدانی فکر کے باطل خلاف ہے کیوں کہ اس سے ادب اور دوسری سرگرمیوں میں جنس، تہذیبی شخص و دوسرے چھوٹے چھوٹے مسئلے دب جاتے ہیں اور اس کی جگہ (imperialism) کا ذکر اس حاوی ہو جاتا ہے" (۱۶) نوآبادکار نے نوآبادیاتی نظام کو مسدود کر کے یہ جو حکمت عملی اپنائی تھی وہ "شرق شناسی" کی تھی۔ جس کے مطابق مشرق کے علوم، فن کی ثقافت، ان کی زبانیں اور ان کے ادب کا علم حاصل کیا۔ نوآبادکاروں نے "شرق شناسی" کے ذریعے مقامی باشندہ کو بتایا کہ ان کی تاریخ نہیں ہے، ان کا ادب ادبیت سے خالی ہے ان کی ثقافت مغرب کی ثقافت سے ہر درجے کم تر ہے، وہ خیر متمدن ہیں، غیر مہذب ہیں، جاہل ہیں، مست و کابل ہیں نتیجتاً نوآبادکار نے مقامی باشندوں کے ادب کا جائزہ نوآبادیاتی ذہنیت سے لیا، ان کی ثقافت کو رد کیا، ان کی تاریخ لکھی کہ وہ یہی قوم ہیں جن کو آر نہیں چھوڑا جاسکتا۔

اس کی سرپرستی ضروری ہے۔ ہندو سرپرستی کی ذمہ داری مغرب / انگریزوں کے ذمے ہے، وہ جاہل ہیں اس لیے اس کے لیے تعلیمی ادارے کھولے گئے جن میں نوآبادیاتی تعلیم دی گئی۔ وہ غیر مہذب و غیر متمدن ہیں ہندو انھیں مہذب و متمدن کرنے کے لیے یورپی ثقافت کی ضرورت ہے۔ اس صورت حال میں مقامی باشندے کا ذہن ایسا بن گیا کہ واقعی اس کی تاریخ نہیں۔ اس کا ادب ادبیت سے خالی ہے اس کی ثقافت مغربی ثقافت سے نہ صرف کم تر ہے بلکہ اصلاح کی محتاج ہے، وہ غیر مہذب ہے اس لیے مغرب (انگریز) اس کے لیے باعث رحمت بھی ہے کہ وہ سے مہذب بنانے آیا ہے۔ غرض جو جو استعمار کارے شرق شناسی کے ذریعے مفروضے تیار کیے ان کے مطابق

مقامی باشندہ ڈھل گیا۔ نتیجتاً مقامی باشندہ/ہندوستانی اپنی "ثقافتی شناخت" کم کر بیٹھا۔ اب سے نئی ثقافتی شناخت کی ضرورت تھی۔ جس کے لیے وہ یورپی ثقافت کو ماڈل تصور کرنے لگا، وہ مغربی ثقافت کی طرف دوڑنے لگا، نقل کرے لگا، لیکن وہ مقام حاصل نہ کر سکا بالآخر وہ اپنی شناخت سے بھی جا تار ہا اور آئندہ میں ثقافت بھی حاصل نہ کر سکا۔ مقامی باشندے کو یورپی مرکزیت پر انحصار کرنا پڑ گیا۔ وقت آیا کہ نوآبادیاتی عہد ختم ہو گیا۔ سب مقامی، باشندہ و ثقافتوں، دو تہذیبوں اور دو شناختوں کے درمیان کھڑ تھا۔ غور کیجئے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ سابقہ مقامی باشندہ کو اپنی ثقافت، اپنی شناخت اپنی اقدار اور اپنی تہذیب کی طرف پکار رہا ہے۔ یہاں سے مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کی ساری ممتھی سلجھے گی۔ بالفاظ دیگر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ مقامی باشندے کی ثقافتی بازیابی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ سابقہ مقامی باشندہ خود کرے گا جس کے مطابق وہ اپنی شناخت حاصل کرے گا۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ ادب کا ثقافتی مطالعہ بھی ہے اور ادبی متن سے استعارہ کار و راستہ روزہ کے رشتے کی تلاش بھی ہے۔ سابقہ مقامی باشندہ جب اپنی مقیمیت کا مطالعہ کرے گا تو اس کا ذکر "نوآبادیاتی" نہیں ہوگا بلکہ وہ پہنچائے گا کہ ہمارا دب اعلیٰ ادب ہے، ہماری تہذیب اعلیٰ تہذیب ہے، ہماری اقدار اعلیٰ اقدار ہیں ہمارا حسب نسب اعلیٰ ہے، ہم نوآبادیاتی عہد سے قبل اپنی ثقافتی شناخت رکھتے تھے۔ کس تاریخی موڑ پر تھے ہماری شناخت کیا تھی۔ یقیناً جب سابقہ مقامی باشندہ (سابقہ مقامی باشندہ اس لیے کہہ رہا ہوں کہ سب وہ مابعد نوآبادیاتی باشندہ) اپنی مقیمیت جس میں ادب قانون، تاریخ، سیاست اور ثقافت شامل ہے کا ایسا مطالعہ کرے گا تو یورپ بطور کبیر کی بیانیہ نہیں رہے گا۔ یورپی ثقافت "دب ثقافت" کے رتبے سے گر جائے گی۔ یورپی مرکزیت لامرکزیت کا شکار ہو جائے گی۔ بالآخر "مشرق کی بازیافت" ہو جائے گی۔ تمام مشرقی زبانوں کے ادبی متون اپنی شناخت قائم کریں گے۔ جس طرح یونانی زبان کے آگے تمام یورپی مقامی زبانوں کے ادب نے اپنی حیثیت منوالی بالکل اسی طرح مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کے ذریعے انگریزی کے سامنے تمام دوسری زبانیں اپنی حیثیت منوانے میں کامیاب ہوں گی۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ (سابقہ نوآبادیاتی سرالک کی تاریخ، ثقافت، سیاسیات، معاشرت، نفسیات، تہذیب، زبان اور ادب کا مطالعہ ہے) اگر محض "ادب" کا مطالعہ اس فکری سوچ کے ساتھ کریں کہ استعمار نے ادب کو کیسے متاثر کیا، نیز ادب سے مقامی ثقافت کی شناخت کریں تو اسے مابعد نوآبادیاتی تنقید کہیں گے۔

یورپی نوآبادیاتی نظام، جس سے ثقافتی طور پر نوآبادیت کو متاثر کیا۔ نوآباد کار کے حوالے سے مقامی باشندوں میں سے تین گروہ سامنے آئے۔ مزاحمت کار (Zealots)، معاون کار (Harodians) اور تیر گروہ ان کے بین تھا جسے آپ "مقاہمت کار" کہہ سکتے ہیں۔ ان کے حوالے بھی ایک چوتھا رویہ سامنے آیا ہے جسے "دو جہدیت" کے نام سے پیش کیا۔ ان رویوں کا علمہ ادب میں کیا گیا۔ اردو ادب حوالہ دیتی ہے

میں تخلیق ہوا اور ان رویوں سے لگ نہیں ہے۔ ادب کا مطالعہ کرنا کہ آیا کس ادیب نے کونسا رویہ اپنایا۔ دو کاغذ تہذیبوں، ثقافتوں اور شناختوں کے درمیان پائے جانی والی مفاہمت، معاشرت، عزت اور ردِ حقیقت کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ "مابعد نوآبادیاتی تجزیہ یورپ کو نہیں، کوئٹل ازم کو مرکز میں رکھتا ہے یہ درست ہے کہ یورپ نے اسے اختیار کیا، مگر اختیار کرنے کا عمل ایک نئی قسٹیل شروع کرنے کی مانند تھا۔ کوئٹل ازم ایک نیا ذرا تھا۔ جس کا اسکرپٹ یورپ نے لکھا اور جسے کھیلے کے لیے ایشیا اور افریقہ کی سرزمین کو منتخب کیا۔ ڈرامے کے مرکزی کردار یورپ تھے تاہم کچھ معاون اور ضمنی کردار ایشیائی و افریقی تھے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ڈرامے اور اس کے کرداروں کے باہمی رشتوں، واقعات، پلاٹ وغیرہ کا تفصیلی تجزیہ کرتا ہے۔" (۷) مابعد نوآبادیاتی مطالعہ مغرب کے بنائے ہوئے مفروضوں کا مطالعہ ہے کہ کس طرح مغربی مفکرین مورخین اور فلسفیوں نے مشرق اور مغرب میں قیام کر کے مغرب کو برتر ثابت کرنے کی کوشش کی۔

۱۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ مستشرقین کی عملی خدمات کا مطالعہ ہے کہ انھوں نے مشرق کا علم حاصل کر کے اسے کس طرح اپنی طاقت میں بدلا۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کے بعد مغرب کی سیاسی چالوں کا پردہ چاک ہو جاتا ہے۔ مقامی باشندے سمجھ جاتا ہے کہ یورپی مرکزیت، مہذب ہونے کے دعوے، اصداغ کی ذمہ داری، نسل وسانی برتری کے دعوے صرف مفروضے ہیں ان کا مقصد سوائے نوآبادیاتی صورت حال کے پختہ کرنے کے عدوہ کچھ نہیں نوآبادکار اور استعمار زدہ میں ثقافتی شراکات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

✓ نوآبادیاتی نظام جب ختم ہوا تو وہ تمام اثرات جو نوآبادیاتی نظام کی بدولت مقامی باشندوں پر وارد ہوئے تھے وہ ختم نہ ہوئے۔ بلکہ ہر نوآبادیاتی ممالک آزاد ہو گئے لیکن وہ اپنی ثقافتی آزادی حاصل نہ کر سکے۔ کاوئٹل ذہن نچے قائم ہے۔ جدید نوآبادیاتی نظام میں سرمایہ دارانہ اور جاگیردارانہ جمہوریت کے ذریعے غریب عوام (سابقہ مقامی باشندے) استعمار زدہ کو سامراجی مقصد و مفاد کے تابع رکھا جاتا ہے۔ آج بھی سابقہ نوآبادیاتی ممالک اسی پستی، پسماندگی اور کمزوری کا شکار ہیں جیسے نوآبادیاتی عہد میں تھے۔ یعنی صدائی حیثیت برقرار ہے۔ سیاسی آزادی مل گئی لیکن ثقافتی آزادی مل سکی۔ مابعد نوآبادیاتی ممالک کی حکومتیں سامراجی مفاد کے تابع ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ "جدید نوآبادیاتی نظام" کے ادب پر اثرات کا مطالعہ ہے۔ جدید سامراجی تحکیمات کا مطالعہ بھی اس میں آتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ تاریخی مذہبی، عمرانی، نسلی، نفسیاتی، اور بالخصوص ثقافتی طور پر نظریاتی سطح کا ہوگا جب کہ مابعد نوآبادیاتی تنقید میں اس تمام مضمرات کا ادبی متن سے جائزہ لیا جائے گا۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید دراصل مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کا ہی ایک جز ہے جس کا دائرہ کار محض ادبی متن تک محدود ہے جب کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کا دائرہ کار ادبی متن سے ماوراء ہو کر سیاست، معیشت، عمرانیات، بشریات، نفسیات، سماجیات،

مذہب اور تاریخ و ثقافت تک پھیلا ہوا ہے۔ مذکورہ رجنی ناس کا ادبی متن سے جائزہ بھی ”مابعد نوآبادیاتی تنقید“ میں آتا ہے۔ شرط یہ کہ، ہو، ادبی متن۔ ”رد نوآبادیات“ ”مابعد نوآبادیاتی تنقید“ کا جز ہے۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید میں استعمار کار اور استعمار زدہ کے درمیان ہر قسم کے معاشی، ثقافتی، بشریاتی، تہذیبی، سیاسی، مذہبی اور نفسی رشتے کا مطالعہ ادبی متن کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ نیز ادبی متن کا جائزہ مزاحمت، مذہمت، معاونت اور دو جذبہیت کی صورتوں میں لیا جائے گا جب کہ ”رد نوآبادیاتی تنقید“ میں ادبی متن کے جائزہ میں استعمار کار اور استعمار زدہ کے درمیان صرف ”مزاحمت“ کا جائزہ لیا جائے گا۔ ”مابعد نوآبادیاتی تھیوری“ کا موضوع آزاد قومیت و ثقافت کا تصور ہے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رد نوآبادیاتی اور مابعد نوآبادیاتی نظریہ ادب یہ رویہ اس امر کی جانب ہماری توجہ منعطف کرنا ہے کہ مغرب نے تیسری دنیا کے روش تہذیبی بیناروں پر کیوں کر خاک ڈالنے کی کوشش کی۔ ان کی تہذیب، ثقافت، مذہب اور اس طیر دنیا کو کیوں کر چاؤٹا اور توہمات کی علامت قرار دیا گیا“ (۱۸)

نوآباد کار نے تہذیبی ورثوں پر جو خاک ڈالی تھی۔ مقامی باشندوں (ماترین) نے ”نوآبادیاتی ذہنیت“ کو قبول کرتے ہوئے ادبی ورثے کا جائزہ یہ پھر لیا ہوا کہ اردو تہذیب کا وجود معشوق کی مودوم کمر سا لگنے لگا۔ غرض نیم وحشی منف خن محسوس ہوئی، محبوب بے عملی کا شکار نظر آنے لگا، اور ہمدردی و صل کی کیفیت بے مزہ ہو گئی۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کرنے سے ”ہمیں یہ بھی احساس ہوتا ہے کہ اپنی داستانوں اور مشنوں کو ایک لفظ خاطر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے، ہم نے انھیں سطحی رومانیت سے تعبیر کر کے اپنی ثقافتی جڑوں سے لاعلمی کا کھلا اظہار کیا ہے، لیکن جب کلیم احمد یا گوپی چند نارنگ (مثنوی) یا شمس الرحمن فاروقی (داستان) ان کے بارے میں نئی روشنی بہم پہنچانے تو پھر ہمیں ان کی بدلتی پڑتی ہیں اور ہمیں احساس ہوتا ہے کہ ہماری زندگی کی دھڑکنیں تو داستانوں اور مشنوں میں خرب سناکی دیتی ہیں اور یہ بھی کہ سا طیر، بوک، قصبے، کہانیاں، لوک گیت یہ سب تو ہمارا ثقافتی ورثہ ہیں تو پھر ہم انھیں بھول کیوں گئے یا اس پر نگاہ تو ڈالی لیکن اس طرح کہ وہ ایک ننگہ جو بھڑھانگہ سے کہہ ہے۔“ (۹) اپنے ادب کا از سر نو مطالعہ کرنا ہو گا تاکہ ہم ایک تو تہذیبی شخص کی بازیافت کر سکیں دوسرا اس نفسیاتی بحران سے نکل سکیں جس میں آج تک مبتلا ہیں۔ نفسیاتی طور پر ہم آج بھی غلامانہ سوچ کے حامل ہیں۔ چھوٹی سی مثال آپ کے سامنے دو افراد ہیں۔ ایک نے انگریزی لباس پہنا ہوا ہے اور انگریزی بولتا ہے دوسرے نے چادر کرتہ پہنا ہے اور اردو بولتا ہے آپ کس کو پڑھا لکھا سمجھیں گے؟

دونوں کی تعلیم ایک ہے، ایک ہی علاقے سے ہوں، یقیناً آپ انگریزی لباس والے اور انگریزی بولنے والے کو تعلیم یافتہ سمجھیں گے۔ یہی وہ نفسیاتی غلامی اور انگریز کا ثقافتی دلبانی غلبہ ہے جس سے مابعد نوآبادیاتی مطالعہ نجات دلا سکتا ہے ”رد نوآبادیات“ کا پراسس ہو ہی نہیں ”رد نوآبادیات“ سے مراد ثقافتی آزادی ہے۔

انگریز کے بنائے مفروضوں کا رد ہے۔ ”رہنما آبادیت“ کر کے ہم اپنی ذات کی بازیافت کریں، پھر ثقافت کی بازیافت اور بالآخر مشرق کی بازیافت ہو جائے گی۔ ادبی متن کا ثقافتی مطالعہ کرنے سے مقامی ثقافت ابھر کر سامنے آ جاتی ہے نتیجتاً یورپی مرکزیت لا مرکزیت کا شکار ہو جاتی ہے۔ مقامی ثقافت کی طرف رجوع ”رہنما آبادیت“ ہے جو بعد نوا آبادیاتی مطالعہ سے ممکن ہے۔ ”پوسٹ کولونیل ازم ایک وسیع موضوع ہے اس کے بے شمار سیاسی، سماجی اور معاشی جہت ہیں۔ اس کا علمی ادبی تجزیہ وسیع مطالعے اور گہرے مشاہدے کا متقاضی ہے۔ یہ نسبتاً ادبی رجحان ہے۔ یہ ایک طرف مشرق اور مغرب کے تہذیبی تفاوت کی نشاندہی کرتا ہے تو دوسری طرف سرمایہ دارانہ ذہنیت کے ہتھکنڈوں کو بے نقاب کرتا ہے تاریخی بیانیوں سے انکار کر کے یہ مابعد جدیدیت سے فکری طور پر قریب دکھن دیتا ہے“ (۲۰)

مابعد نوا آبادیاتی تنقید میں نقاد متن کا ثقافتی مطالعہ کرتا ہے۔ دیکھ جاتا ہے کہ نوا آبادیاتی عہد اور مابعد نوا آبادیاتی عہد کے ادیب نے ثقافت کو کس زاویے سے پیش کیا ہے۔ کیا وہ اپنی ثقافت کو کم تر تو نہیں دیکھ رہا، اگر مذہبی ثقافت کی بالادستی، احیاء، بازیافت چاہتا ہے تو اس کے لیے اس نے کونسا راستہ بنایا ہے، کیا وہ استعمار کاری کی ثقافت سے مرعوب تو نہیں اگر نہیں تو مقامی ثقافت کو کس حد تک اہمیت دے رہا ہے۔ استعمار کار نے کونسا ہتھکنڈوں سے ثقافتی بالادستی حاصل کی ہے، ادبی متن کا تجزیہ کرنا کہ کردار کس قدر استعمار کی ثقافت سے اثریتے ہیں اور انہیں اپنا نے یاد کرنے میں اس قدر صلاحیت رکھتے ہیں، استعمار کی ثقافت کا مقامی، مغلوب / محکوم ثقافت پر کیا اثر ہوتا ہے۔ ان تمام سوالوں کا جواب مابعد نوا آبادیاتی نقاد ادبی متن کا مطالعہ / تجزیہ کر کے پیش کرے گا۔ مابعد نوا آبادیاتی تنقید، ادبی متن میں سے کرداروں کی حقیقتی کش مکش کا جائزہ لے گی۔ کالونیل جاگیردار اور دیہاتی، کالونیل سرمایہ دار اور عوام شہری میں کونسا فرق رو رکھا گیا ہے کا مطالعہ کرے گی۔ نو کو کے خیال کے مطابق جبر کے بدے مزاحمت کی جاتی ہے۔ جبر کی نوعیت کے مطابق مزاحمت ہوتی ہے۔ یوں، مابعد نوا آبادیاتی نقاد کسی قوم، ملک پر غیر قوم ملک کے جبر، تسلط، استعماریت، حکمرانی اور غلبے کا جائزہ ادبی متن سے لے گا۔ مفاہمتی گروہ کی استعمار سے وابستگی کس حد تک ہے، ان کی سیاسی و سماجی حیثیت کا جائزہ، ان کے ایسے دیگر مقامی باشندوں پر اثرات، کیا مفاہمت سے استعماری عمل داری کم ہو رہی ہے یا زیادہ۔ اگر مفاہمت میں نقصان ہے تو مفاہمت کیوں کی گئی، کیا مفاہمتی گروہ کے ذاتی مفاد تو نہیں۔ ان سب سوالوں کا جواب مابعد نوا آبادیاتی نقاد ادبی متن کا تجزیہ کر کے لے گا۔ ادبی متن سے مزاحمت کی نوعیت دیکھنا، مزاحمت کی اقسام کا مطالعہ، مزاحمت کار گروپ کی سیاسی و سماجی حیثیت، نیز مزاحمت کار گروہ کی کامیابی دنا کامیابی کا جائزہ، کرداروں کی اندرونی بیرونی استعماریہ کا ادنیٰ ڈھانچہ سے مزاحمت کا تجزیہ مابعد نوا آبادیاتی نقاد لے گا۔ تیسرا گروہ معاون کار کا ہے۔ ادبی متن سے معاون کار گروہ کے حوالے سے تمام سوالوں کے

جو ب تلاش کیے جائیں گے۔

مابعد نوآبادیاتی تنقید، ادیب سے تقاضا کرتی ہے کہ وہ اپنی تخلیق کے ذریعے "مابعد نوآبادیاتی فکر" کو اجاگر کرے۔ مابعد نوآبادیاتی فکر سے مراد مقامی بیانیہ کو وہ شناخت عطا کی جائے کہ جس سے یورپی مرکزیت اور مرکزیت کا شکار ہو کر مقامی بیانیے کے برابر آنکھری ہو۔ سابقہ مقامی باشندے کو، ورکرانہ کوئی ثقافت بڑی چھوٹی، برتر کم تر نہیں ہوتی بلکہ ہر ثقافت کی اپنی پہچان ہوتی ہے، مقامی باشندے کے ذہن پر یورپی لباس، رہبان اور ثقافت کا بے معنی جوت سوار ہوتا ہے اس کو اتارنا، بعد نوآبادیاتی فکر ہے۔ ساتھ اس بات کی وضاحت کرے گی کہ نوآبادیاتی فکر اس میں جو طبقہ برسر اقتدار ہے وہ عوام سے ایک فاصلے پر رہتا ہے لہذا، مابعد نوآبادیاتی فکر اس فاصلے کو کم کرے گی۔ مابعد نوآبادیاتی فکر اس بات کا تقاضا کرتی ہے۔ جس طرح نوآبادیاتی فکر نے مقامی باشندوں کی روایات، ثقافت، ادب اور زبان کا مطالعہ کر کے اسے نامرکزیت کا شکار کیا اس طرح اب نوآبادیاتی ادیب یا نقاد اپنی ثقافت، ادب اور روایات و تاریخ کا مطالعہ کر کے اسے مرکزیت عطا کرے۔ استعمار کار کے ثقافتی غلبہ کو بے نقاب کرے۔ مقامی رنگ اپنانے میں عوام میں اس بات کا شعور پیدا کرے کہ وہ فخر محسوس کریں۔

مابعد نوآبادیاتی تنقید، اس خدا کی پہچان کرائے گی جو نوآبادیاتی عہد میں استعمار و مقامی باشندے کے درمیان پیدا کی گئی تھی اور مابعد نوآبادیاتی عہد میں حکمران اور عوام کے درمیان بھی۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید کا جو مرا "ترقی پسند تنقید" سے جاملتا ہے۔ اس سے اس کے دائرہ کار میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ ہر طرح کے جبر، ظلم، استحصال، بربریت کش مکش، اور نا انصافی کو موضوع بنایا جاتا ہے۔ حرف آخر کے طور پر اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ مابعد نوآبادیاتی نقاد ادبی متن کے حوالے سے دو کام کرے گا۔ ایک تو اسے لٹریچر اور ادب کا مطالعہ کرے گا اس کی ثقافتی و سماجی حیثیت کو چا کر کرے گا جس سے مقصد اور شخص واضح ہو۔ دوسرا ادبی متن میں مغربی استعمار کے خلاف مزاحمت، نوآبادیاتی نظام کے اثرات اور انگریزوں کے بارے میں ہندوستانیوں کے رویہ جات کا تجزیہ کیا جائے۔ مغرب میں مابعد نوآبادیاتی مطالعات کا آغاز ارقاء اور پھر دو تنقید میں اس کی ابتداء و ترقی کا بیان الگ مقالہ کا متقاضی ہے۔

نیا نوآبادیاتی نظام / نوسا مراجیت کے ضمن میں جو "عالم گیریت" کی بحث چل نکلی ہے اس کے لیے بھی الگ بحث کی ضرورت ہے۔

کتاب میں شامل تمام مضمون نوآبادیات، مابعد نوآبادیات، مابعد نوآبادیاتی تنقید کی نظری و عملی جہات کو سمجھنے میں مددگار رہیں گے نیز تمام مضمون اس سوال کا جواب دیں گے کہ اردو ادب پر نوآبادیاتی نظام کے کیا اثرات مرتب ہوئے۔

حوالہ جات

- ۱۔ ریاض ہمدانی، ڈاکٹر، اردو ناول کا نواآبادیاتی مطالعہ، ۲۰۱۸ء، لاہور، گلشن ہاؤس، ص ۱۳۰
- ۲۔ اشفاق سلیم مرزا، مقالات تاریخ و فلسفہ، ۲۰۱۷ء، لاہور، گلشن ہاؤس، ص ۶۰، ۵۹
- ۳۔ ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، مترجم: یاسر جواد، ۲۰۰۹ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ص ۲۰
- ۴۔ عمر نعیم، اردو ناول اور استعارات، ۲۰۱۷ء، لاہور، کتاب گیل، ص ۳
- ۵۔ ناصر عباس شیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اردو کے ناظر میں، ۲۰۱۳ء، کراچی، اوکسرڈیونیورسٹی پریس، ص ۷
- ۶۔ حمزہ عبوی، چاکر و کیری اور سامراج، ۲۰۰۶ء، لاہور، گلشن ہاؤس، ص ۷۵
- ۷۔ مہارک علی، ڈاکٹر، گمشدہ تاریخ، ۲۰۰۵ء، لاہور، گلشن ہاؤس، ص ۱۰۳
- ۸۔ غلام حسین دووالفقار، ڈاکٹر، اردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر، ۲۰۰۸ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ص ۱۷۱-۱۷۵
- ۹۔ اشفاق سلیم مرزا، مقالات تاریخ و فلسفہ، ۲۰۱۷ء، لاہور، گلشن ہاؤس، ص ۶۳
- ۱۰۔ اشفاق سلیم مرزا، مقالات تاریخ و فلسفہ، ص ۶۹
- ۱۱۔ اسٹوارٹ ہال، مغرب اور بقیہ دنیا، مشمولہ جدید تاریخ، مہارک علی، ڈاکٹر، ۲۰۰۵ء، لاہور، گلشن ہاؤس، ص ۲۱۸، ۲۱۹
- ۱۲۔ ناصر عباس شیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اردو کے ناظر میں، ص ۴۱
- ۱۳۔ ناصر عباس شیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اردو کے ناظر میں، ص ۱۲
- ۱۴۔ ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، ص ۲۰۲
- ۱۵۔ ناصر عباس شیر، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیل جدید، ۲۰۱۶ء، کراچی، اوکسرڈیونیورسٹی پریس، ص ۲
- ۱۶۔ امتیاز عہد القادر، پس نوآبادیات، مشرق کی بازیافت کی تحریک، مشمولہ ادبی بھٹن کا پیگورین، ۲۰۱۶ء، وائیم، ص ۲۶
- ۱۷۔ ناصر عباس شیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اردو کے ناظر میں، ص ۶
- ۱۸۔ مولانا بھٹن، ڈاکٹر، جدید ادبی تصویر اور گولہ چند نارنگ، ۲۰۰۹ء، علی گڑھ، ایجوکیشنل پبلی کیشنز، ص ۹۸
- ۱۹۔ وہاب بشری، مابعد جدیدیت، مضمرات و ممکنات، ۲۰۰۷ء، اسلام آباد، پورب، کینڈی، ص ۳۲
- ۲۰۔ رؤف یارزی، مابعد جدیدیت، تاریخ و تنقید، ۲۰۰۳ء، کراچی، مطبوعات یارزی، ص ۱۰

باب اول

نظریہ

فصل اول

1875

1876

کولونیل آئیڈیالوجی اور اس کی بنیادیں

ڈاکٹر مبارک علی

ایس۔ ایچ۔ الٹاس نے کارل مں ہائم (Karl Manuheim) کے خیالات کو اخذ کرتے ہوئے آئیڈیالوجی کی تعریف اس طرح سے کی ہے کہ یہ خیارات و افکار اور عقائد کا وہ نظام ہے جو ایک خاص سیاسی و سماجی دور معاشی نظام کو صحیح اور درست تسلیم کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ ان خیالات و عقائد کی مخالفت کرتا ہے کہ جو اس سے متضاد ہوں۔ آئیڈیالوجی اپنے بنیادی نظریات کو پس پردہ رکھتی ہے اور ایسے منصوبوں کو سامنے لاتا ہے کہ جو بظاہر غیر جانبدار معلوم ہوتے ہیں، مگر در پردہ وہ اس کے بنیادی مقصد کی تکمیل چاہتے ہیں۔ مزید برآں اس میں مطلق الحادیت ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ دوسرے خیارات کو برداشت نہیں کرتی ہے۔ چونکہ فکری طور پر یہ محدود دائرے میں ہوتی ہے، اس لیے یہ ایک خاص جماعت اور گروپ کے مفادات کو پور کرتی ہے، جب یہ اقتدار میں آتی ہے تو اس صورت میں اپنے ماننے والوں، اور ان لوگوں پر کہ جن پر اس کا تسلط ہو۔ ان میں ایک جھوٹا شعور پیدا کرتی ہے۔ خود کو درست اور صحیح ثابت کرنے کی غرض سے یہ سائنس، تاریخ اور دوسرے علوم کے خیارات و افکار کو مسخ کر کے پیش کرتی ہے۔^(۱)

اس کو دہن میں رکھتے ہوئے، جب ہم کولونیل آئیڈیالوجی کی تشکیل کے پس منظر کو دیکھتے ہیں، تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ نئے سمندری راستوں کی دریافت، نئی دنیا تک پہنچ، اور ریٹاساں کے بعد سے نئے خیارات و افکار کی تخلیق، اس کی تعمیر میں شامل ہے۔ جے تندر، بوج نے اپنے مضمون، "ہیکن، جدید سائنس کا پہلا مفکر" میں کولونیل آئیڈیالوجی کی تشکیل کے پہلے مرحلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے فلسفہ کا سب سے زیادہ اثر یہ ہوا کہ اس نے علم کو خیر و شر سے آزاد کر دیا، علم کا مقصد طاقت کا حصول اور دوسروں پر تسلط حاصل کرنا تھا۔ اس طرح اس نے عیسائیت کی رحم دلی اور محبت کی افادیت و رطقت کے تصور میں بدل دیا۔ اس کے نزدیک طاقت کے نزدیک اچھائی اور برائی کا کوئی فرق نہیں، بلکہ اس کا اولین مقصد حصول دولت و اقتدار ہے لہذا وہ حکمرانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ طاقت و اقتدار کے حصول کی خاطر ناچ پر کنٹرول کریں، کیونکہ جب تک ریاست کا اس پر کنٹرول رہے گا، اس وقت تک اللہ ربہی محفوظ رہے گا۔

حافظ کے ہارے میں بیکن کا تصور ہے کہ اس کا اولین مقصد فطرت پر قابو پانا ہونا چاہیے، اس سلسلے میں لوگوں پر تسلط بھی شامل ہو جاتا ہے، کیونکہ لوگ بھی فطرت کا ایک حصہ ہوتے ہیں، اس طرح اس میں اقوام پر تسلط بھی شامل ہو جاتا ہے۔ لہذا وقت کو نہ صرف فطری ذرائع کے استحصاں میں استعمال کرا چاہیے، بلکہ اس کے ذریعہ دوسری اقوام کو بھی غلام بنا کر انہیں اپنے مفادات کے لیے کام میں لانا چاہیے۔^(۲)

کولونیل آئیڈیالوجی کی مرحلہ وار تشکیل کے عمل میں، اس کے حامی اپنے نظریہ کی سچائی پر کامل یقین رکھتے تھے، اس لیے ان میں تشدد کے جذبات پوری طرح سے کارفرما ہو جاتے تھے۔ وہ ان تمام عناصر کو تباہ و برباد کرنا چاہتے تھے کہ جو ان کی راہ میں رکاوٹ تھے۔ اس شدت کا مظاہرہ ہم یورپی تسلط شدہ کالونیز میں دیکھتے ہیں کہ جہاں انھوں نے ہر مخالفت اور بغاوت کو تشدد اور سختی کے ساتھ کچل دیا تھا۔

تھارہویں صدی میں یورپ میں صنعتی انقلاب، سیاسی اور سماجی تبدیلیوں نے اس میں ایک نیا اعتماد پیدا کیا۔ یورپی ترقی کو انھوں نے بطور ”معجزہ“ کے لیا، کہ جس میں ایک جانب الٹی رضا مندی اور برکت شامل تھی، تو دوسری جانب یورپی اقوام کے کردار کی خصوصیات کہ جن کی وجہ سے وہ دوسری اقوام کے مقابلہ میں ترقی کر رہے تھے۔ اس لیے ترقی کا نظریہ تاریخ میں اس عمل کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جس میں قومیں بغیر کسی رکاوٹ کے برابر آگے کی جانب چلی جاتی ہیں۔ یہ سیہی لکیر (Linear) والا نقطہ نظر، اس سے مختلف تھا کہ جس میں قومیں ایک سرکل میں گردش کرتی تھیں اور اس سے باہر نکلنے کے لیے ان کے پاس کوئی راستہ نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ترقی کے اس نظریہ کی بنیاد ”انٹی مشن“ اور ”تہذیبی برتری“ پر تھی۔ اس الٹی مشن کی کامیابی وہ ان نشانات سے سمجھتے تھے کہ جو فتوحات کے ذریعہ انہیں مل رہے تھے۔ اس لیے جب اہل برطانیہ نے ہندوستان میں مسلسل کامیابیاں حاصل کیں، تو ان میں انہیں خدا کی رضا شامل نظر آئی، رچرڈ کانگریو (Richard Congreve) جو ہشپ آف آکسفورڈ تھا، اس نے اس کا ظہار کرتے ہوئے کہا کہ ”خدا نے ہندوستان کو انہیں عطا کیا ہے تاکہ ہم اسے اپنے تسلط میں رکھیں۔ لہذا یہ ہمارا کام نہیں کہ اس فرض سے دستبردار ہو جائیں۔“^(۳)

۱۸۷۷ء میں دہلی میں دوبارہ سے خطاب کرتے ہوئے ”گورنر جنرل اور وائسرائے لارڈ الٹن (Lytten) نے کہا کہ ہندوستان میں برطانیہ کی کامیابی مشیت ایزدی کے مطابق ہے۔ یہ الٹی خواہش اور مرضی تھی کہ جس نے ہندوستان کو ان عظیم حکمرانوں کے مالک بنائے جانشینوں سے چھین لیا کہ جنھوں نے اس ملک کے امن و امان اور خوشحالی کو برباد کر دیا تھا۔ تیمور کے جانشین ہندوستان کی ترقی میں ناکام رہے، لہذا اس ملک کا اقتدار خدا نے اہل برطانیہ کو دیا ہے تاکہ وہ یہاں امن و امان قائم کر کے اسے خوش حال بنائیں۔“^(۴)

کولونیل ازم کا دوسرا مشن تہذیبی تھا۔ مہذب اور غیر متمدن و وحشی کے درمیان فرق کو اہل برطانیہ نے ترقی

لینڈ پر قبضہ کے بعد اختیار کیا، تاکہ اس کی بنیاد پر وہ اس پر حکومت کر سکیں۔ کیونکہ ایک مرتبہ جب کسی قوم کو غیر متدین یا انسانییت سے گرا ہوا ثابت کر دیا جائے تو پھر یہ مہذب اقوام کا حق ہو جاتا ہے کہ اس پر حکومت کریں اور ان کی تربیت کریں۔ بعد میں اس نظریہ کا اہل یورپ اور خصوصیت سے برطانیہ نے امریکہ، افریقہ، اور ہندوستان پر اطلاق کیا۔ تہذیبی مشن میں ہم کو لوٹیل طاقت اور مفتوح کے درمیان اس فرق کو اور کئی طرح سے دیکھتے ہیں۔ مثلاً ترقی شدہ لوہے، مائندہ، ایماندار و بے ایمان، مفتی دست وغیرہ۔ یورپی اقوام، خود کو دوسری قوموں کے مقابلہ میں زیادہ ترقی یافتہ و باصلاحیت سمجھ رہی تھیں۔ اس لیے ان کی دلیل تھی کہ وہ سیاسی و معاشی تسلط کے ذریعہ دوسری قوموں کو نہ صرف مہذب بنائیں گی، بلکہ ان کے ذرائع کو استعمال کر کے انہیں خوش حالی بھی دیں گی۔ اس دلیل کے مطابق جو لوہیں اس قابل نہیں کہ اپنے ذرائع کا استعمال کر سکیں۔ ان کا یہ حق نہیں رہتا کہ وہ ان کی ملکیت کا دعویٰ کریں۔ یہ ان اقوام کی ذمہ داری ہے کہ وہ جو مہذب، ترقی یافتہ اور باصلاحیت ہیں وہ ان ذرائع کو استعمال کر کے انسانییت کی خدمت کریں۔ اس دلیل کو آگے بڑھاتے ہوئے ان کا کہنا تھا کہ وہ قومیں جنہوں نے مشینیں ایجاد کی ہیں، ٹیکنالوجی کو آگے بڑھایا ہے، وہی ان کے استعمال کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ پس مائندہ اقوام اس پیچیدہ مشینوں اور ترقی یافتہ ٹیکنالوجی کے استعمال سے ناواقف ہوتی ہیں۔ اس لیے انہیں اس سے دور رہنا چاہیے اور یورپی اقوام کو یہ حق دینا چاہیے کہ وہ ان کے استعمال سے، ان کے ملک کے ذرائع کو دریافت کریں اور پھر ان کا استعمال کریں۔ (۵) اہل برطانیہ دوسری یورپی اقوام کے مقابلہ میں خود کو اور زیادہ مہذب سمجھتے تھے۔ اس لیے جب ان کی امپائر میں پھیل ڈ آیا، تو ان کا یہ تہذیبی مشن کا ٹولہ آئیڈیالوجی کی بنیاد بن گیا۔

۱۸۴۸ء میں جس کی سن (Huskisson) نے کہا تھا کہ:

”نگلستان ایک محدود علاقہ میں رہنا پسند نہیں کر سکتا ہے۔ ہم نے دنیا کے ہر حصہ میں آزادی، تہذیب اور عیسائیت کے بیج بو دیئے ہیں۔ دنیا کے ہر حصہ میں ہم اس زبان، آزاد اداروں اور قانون کے نظام کو لے گئے ہیں کہ جو اس ملک میں موجود ہیں۔ دنیا کے ہر حصہ میں ہماری موجودگی کی وجہ سے ترقی اور خوش حالی میں اضافہ ہو رہا ہے۔ ہم اس پرانی دنیا کے سب سے اولین خوش نصیب لوگوں میں سے ہیں۔ لہذا ہمیں اپنی شان و شوکت اور عظمت کے حصول پر خوش ہونا چاہیے، جو خوش حالی اور مسرت ہمارے پاس ہے، ہمیں اسے دوسری اقوام کو بھی دینا چاہیے، جو کہ رشتہ، عادات اور جذبات میں ہم سے تعلق رکھتی ہیں۔“ (۶)

خاص بات یہ ہے کہ اس میں مفتوح اقوام شامل ہیں اس لیے کو ٹیل آئیڈیالوجی کے تہذیبی مشن کے اہم عناصر یہ تھے کہ کالونی کے سرمایہ اور ذرائع پر کنٹرول کرنا، سیاسی اقتدار کو حاصل کرنا کالونی میں سائنس اور

ٹیکنالوجی کا کم سے کم استعمال کرنا اور اس کی تجارت پر پٹی اجارہ داری کو مضبوط کرنا۔ لہذا ان کا خیال تھا کہ مہذب قوموں کی نگرانی میں رہتے ہوئے یس ماندہ قومیں خود کو بہتر بنا سکتی ہیں۔

ہندوستان میں جو برطانوی منتظمین آئے تھے، وہ پبلک اسکولوں کے تعلیم یافتہ تھے، کہ جہاں ان کا آئیڈیل روسن امپائر تھی اس کی تاریخ، اور اس کے کارنامے پڑھنے کے بعد وہ برطانوی امپائر کو بھی اسی ماڈل پر تشکیل کرنا چاہتے تھے۔ اس ماڈل میں حکمران طبقوں اور شکست خوردہ اقوام کے درمیان زبردست فرق تھا۔ اقتدار کا ذریعہ فوجی طاقت و قوت اور تشدد پر تھا۔ اس وجہ سے ان میں برتری، فعالیت اور عظمت کا، حساس تھا۔ جب کہ اہل ہندوستان ان کے لیے کم تر مخلوق تھے۔ اس ذہنیت نے انہیں کاونٹی اور اس کے لوگوں کے بارے میں منفی جذبات پیدا کرنے میں مدد دی۔ مثلاً اہل برطانیہ کے نزدیک اہل ہندوستان کا مذہب تو اہت کا مجموعہ اور ادب لغویت کا مرقع تھا۔

مہذب بنانے کے سلسلے جو کارروائی ہوئی، اس نے اہل ہندوستان کا فطرت سے رشتہ توڑ دیا، ان کی زراعت اور فصلوں کی پیداوار کو تبدیل کر دیا، کھجور کے تنوع کو ختم کر کے یکسانیت کو پیدا کیا گیا۔ تاج کے بارے میں یہ کہا گیا کہ صرف یورپی تاج مفید ہے، جب کہ مقامی تاج و اس کی مختلف قسموں کو ختم کر دیا گیا۔ مقامی ٹیکسٹس جو جی کو نظر انداز کر کے یورپی ٹیکسٹس کو رائج کیا گیا جس کی وجہ سے کاونٹی ہر پہلو میں ان کے زیر تسلط آ گئی۔ (۷)

اگر اس نے کولونیل آئیڈیالوجی کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یورپ میں جب صنعتی انقلاب آیا تو اس کی وجہ سے وہاں سے فیوڈل ازم کا خاتمہ ہو گیا، مگر کالونیز میں انھوں نے فیوڈل ازم کو برقرار رکھا۔ یورپی معاشرہ میں امیر و غریب کا طبقاتی فرق تھا، مگر کالونیز میں سب یورپی ایک ہو جاتے تھے۔، یورپ میں صنعتی عمل کے ذریعہ ٹیکسٹریاں قائم کی گئیں، مگر کالونیز میں نہیں، اس کے برعکس یہاں پر ایسی فصلوں کو روشناس کرایا گیا کہ جو ان کی صنعت کے لیے خام مال کا کام دیں، چونکہ کالونیز میں صنعتی ترقی نہیں ہوئی اس لیے سٹینس اور ٹیکنالوجی میں بھی یہ پس ماندہ رہیں۔ (۸)

ہندوستان اور کولونیل آئیڈیالوجی

ہندوستان میں اہل برطانیہ کا جیسے جیسے سیاسی اقتدار قائم ہوتا چلا گیا، اسی طرح سے کولونیل آئیڈیالوجی کی تشکیل بھی عمل میں آتی رہی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ابتدائی دور کو "مشرقی دور" کہا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ دور مانہ تھا کہ جب کمپنی ہندوستان میں اس وقت، اپنا اقتدار برقرار رکھ سکتی تھی جب کہ اسے ہندوستانی کھجور سے واقفیت ہو۔ دارن ہسٹنگز (۱۷۸۳ء - ۱۷۹۷ء) تک یہ رجحان رہا۔ اسی دور میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی (۱۷۸۳ء) قائم ہوئی اور برطانوی مستشرقین نے ہندوستان کے ماضی کی دریافت اور شناخت میں پورا پورا حصہ لیا، کیونکہ کولونیل

آئیڈیا۔ جی میں مانج یا علم کے ذریعہ یا پر کنفروں کرنا اس کا ایک اہم حصہ تھا۔ لہذا ہندوستان کی تاریخ، اور پھر سے بارے میں معلومات کتبھی کی گئیں، ان کا انتخاب کیا گیا، اور پھر ان معلومات کو سیاسی طور پر استعمال کیا گیا۔ ہندوستانی معاشرے کو پس ماندہ اور روایتی ثابت کیا گیا تاکہ اس کی کوئٹل مفادات کے تحت تشکیل کی پاسے۔ اس لیے معاشرے میں فہم و جدید کے درمیان ایک کش مکش کو پورا کیا گیا، علم کے ذریعہ معاشرہ کو کنٹرول کرنے کی غرض سے نہ صرف مقامی زبانوں کو سیکھا گیا تاکہ مقامی لوگوں پر انحصار نہ رہے اور کمپنی کے منتظمین آزادانہ طور پر معاشرہ اور لوگوں تک رسائی حاصل کر سکیں، اس غرض سے زبانوں کی گرائمر کی تشکیل دی گئی اور ان کے رسم الخط بھی بنائے گئے۔ آثار قدیمہ کی دریافت کے بعد ان کی اشیاء کی نمائش کی گئی۔ تاکہ اس۔ ریہ تمدنی عمل کو سمجھا جائے۔

مٹی جائیداد کے ادارے کو روشناس کرایا گیا، مردم شماری کا سلسلہ شروع ہوا، ہندو سمان کے نقشے بنائے گئے اور زرعی نظام کو اپنے مفادات کے تحت شکل دی گئی۔

ہندوستانی ادب کو دریافت تو کیا گیا، مگر اس کا استعمال مفادات کے تحت کیا گیا۔ مثلاً کان اس کے ذرا، ٹکٹا کو ہندوستانی ادب کا قیمتی ہیرا کیا گیا، مگر اسے نصاب میں شامل نہیں کیا گیا، کیونکہ اس میں ایسی غیر خداتی باتیں ہیں کہ طالب علموں کے ذہن کو خراب کرتیں، لہذا اس نقطہ نظر کے تحت مغربی ادب، خداتی اور شرقی ادب غیر اخلاقی ہو گیا، جب نصاب کا سوا آیا تو یہ دلیل دی گئی، طاب علموں کا دہن بد بننے کے لیے ضروری ہے کہ انہیں فارسی، دب سے نفرت درائی جائے، تاکہ وہ اپنے ماضی پر فخر نہ کریں۔ (۹) آگے چل کر جب انگریزی ادب فطیسی نصاب کا حصہ ہو تو، رومی، حافظ، سعدی اور فردوسی کی جگہ، شیکسپیر، ملٹن، شیڈ وغیرہ نے سے لی۔ لہذا فارسی ادب، یا ہندوستانی دب دنیا اور اخلاق کے بارے میں جو نقطہ نظر پیدا کرنا تھا، اب اس کی جگہ یورپی نقطہ نظر گیا کہ جس کے ذریعہ دیا اور اس کے معاملات کو دیکھا جانے گا۔

میکالے کے آتے آتے، تعلیم کے بارے میں کوئٹل نقطہ نظر بدل گیا۔ ۱۸۳۵ء میں اسے خدمات سے کہا کہ عربی اور فارسی علوم کے لیے صرف ایک ضیف چاہیے۔ اس سے یورپ نے جو علم پیدا کیا ہے اس کو ایک ماحر حد تک، کوئٹل مفادات کے تحت پڑھنا چاہیے۔ دلیل یہ تھی کہ مشرقی علوم کی سرپرستی نہیں کی جائے، کیونکہ اس کی وجہ سے ہندوستانی لوگ برطانوی حکومت سے دور ہو جائیں گے، اگر برطانوی تسلیم مشرقی ہو گئیں تو پھر ٹکٹاں طلبوں اور رعایا کا فرق ختم ہو جائے گا۔

ہندوستان اور زواں پذیر معاشرہ

کلوئیل آئیڈیا لوجی کا ایک ہم عصر ہندوستانی معاشرہ کے زواں کا نظریہ تھا۔ انھار ہویں صدی میں جب مغربی خاندان انٹشار کا شکار ہو، تو خانہ جنگیوں، ہمشوں اور جوڑ توڑ نے حکومت اور اس کے اداروں کو نا کارہ بنا دیا۔

تو اس کے اثرات معاشرے پر بھی ہوئے۔ اس کے نتیجے میں مغل ریاست کی مرکزی حیثیت ختم ہوئی، علاقائی طاقتیں ابھریں، صوبائی حکومتیں قائم ہوئیں، تو اس تبدیلی کو اس طرح پیش کیا گیا جیسے ہندوستان اور اس کا معاشرہ نوٹ پھوٹ کا شکار تھا۔ لہذا انتشار، بے چینی اور عدم تحفظ کے جذبات معاشرہ پر چھائے ہوئے تھے۔ ان حالات میں ایسٹ انڈیا کا اقتدار میں آنا صحیح ثابت ہو جاتا تھا، کیونکہ اس نے ہندوستان کو عدم استحکام سے نکال کر استحکام دیا، خانہ جنگی کی جگہ اس دیا اور انتشار کی جگہ خاندان کی بالادستی دی، اس وجہ سے زوال برہ، نوئی اقتدار کا ایک جوڑ ہے۔

زوال کو ایک اور نقطہ نظر سے بھی دیکھا گیا کہ اہل ہندوستان کا تعلق آریہ نسل سے ہے، جو کہ ایک برتر اور پاکیزہ نسل ہے، اہل یورپ کا تعلق بھی اسی نسل سے ہے، اس لحاظ سے دونوں میں یہ قدر مشترک ہے مگر تاریخی عمل نے ہندوستان کی آریہ نسل کو آلودہ کر دیا ہے، یہاں پر مختلف نسلیں اور قومیں آتی رہی ہیں اور آریہ نسل کو آلودہ کر کے اس کی خالصیت کو ختم کرتی رہی ہیں، اس کے نتیجے میں ہندوستانی آریہ اپنی نسل خوبیاں ختم کر چکے ہیں۔ ان میں اس قدر بگاڑ آچکا ہے، یہ اس حد تک زوال پذیر ہو چکے ہیں کہ ان کی آلودگی و خرابی کو اب دور نہیں کیا جاسکتا ہے، یہ اب مستقل طور پر کم تر رہیں گے، اور یورپی نسل اپنی برتری کی بنا پر ان پر حکومت کرے گی۔ (۱۰)

ایک اور نقطہ نظر میں زوال پر بحث کرتے ہوئے، اس کا اشارہ کیا کہ مسلمان معاشرہ بشمول ہندوستان کے مسلمان مذہبی، سیاسی، سماجی اور معاشی طور پر زوال پذیر ہیں، اسی وجہ سے وسط ایشیا میں روس ان کے ملکوں پر قابض ہو گیا ہے تو ایشیاء فریقہ میں یورپی اقوام نے انہیں شکست دے کر پنا تاج بنالیا ہے، اس سے انداز ہوتا کہ ان کی اندرونی تخلیق توانائی ختم ہو چکی ہے، لہذا اس کو جہاں سیاسی اعتبار سے اسی طرح دیکھا گیا کہ ان پر حکومت کرنا بآسان ہے، وہاں مذہبی طور پر یہ سمجھا گیا کہ اس پس ماندگی اور خستہ حالی کی وجہ سے انہیں عیسائی بنانا بھی آسان ہے۔ اس سلسلہ میں ایورل پاول (Averyl Power) نے جرمن مشنری ہنڈلر کے خیالات کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انیسویں صدی میں ہندوستان میں مسلمان معاشرے کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ، اسامی ریاستوں کی ایک کنزروی یہ ہے کہ ان کے ہاں عزت اور ایماندار اشرافیہ طبقہ کمزور ہو گیا ہے، اس وقت تک مغرب میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ طبقہ اعلیٰ معاشرے کی اخلاقی حالت کو بہتر رکھنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ لہذا اس کی دلیل کے مطابق ہندوستان میں مسلمان اشرافیہ اخلاقی طور پر زوال پذیر ہے، اور خود غرضانہ جذبات و خواہشات نے اسے معاشرے کے لیے برائی کی جڑ بنادیا ہے۔ (۱۱)

زوال دور کو نیل ازم کی آئیڈیالوجی کا تجزیہ کرتے ہوئے جدید تحقیق میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ ہندوستانی معاشرہ کو زوال شدہ قرار دینے سے اہل برطانیہ اپنی حکومت کا جواز تلاش کر رہے تھے کیونکہ اس دلیل کے تحت ہندوستان اور اس کے حکمران طبقے ملک میں سیاسی استحکام پیدا کرے میں ناکام ہو گئے۔ سماجی اور معاشی طور

پر جو افراتفری تھی اس کا کوئی حل ان کے پاس نہیں تھا، اس لیے برطانوی قدار نے ایک یل سے اس خلاء کو پورا کیا۔ لیکن تاریخی حقائق اس کے برعکس ہیں، کیونکہ مغل خاندان کے زوال کو پورے ہندوستان کا زوال نہیں قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس وقت جب کہ دہلی کی مرکزی حیثیت کمزور ہو رہی تھی، مغل روایات اور ادارے صوبائی حکومتوں میں ایک تسلسل کے ساتھ جاری تھے۔ اور دکن، بنگال اور دوسری ریاستیں ثقافتی سرگرمیاں میں مصروف تھیں۔ معاشی طور پر ہندوستان مسلسل ترقی کر رہا تھا۔ اس کی تفصیل نیلی نے اپنی کتاب Rulers Townsmen and Bazaars (1988) ”حکمران، شہری اور بازار“ میں تفصیل سے دی ہے۔ مغل امپائر اور اس کے زوال پر ”ہندریا ہسٹری“ Andrea Hintze کی کتاب ”مغل امپائر اور اس کا زوال“ (۱۹۸۸ء) پر تفصیل سے اس کی مختلف تھیوری پر بحث کی گئی ہے۔ اب ایک نقطہ نظر کے تحت اسے زوال کے بجائے ”مرکزیت کا ٹوٹنا“ (Decentralisation) بھی کہا جا رہا ہے۔

ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے ابتدائی دور میں مغل سلطنت کی بہت سی روایات اور اداروں کو برقرار رکھا اور انہیں اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ جن میں سے ایک دربار کی رسم ہے۔ برطانوی حکومت نے یہ دربار ۱۸۷۷ء اور ۱۹۰۸ء میں منعقد کرائے، جن میں اپنے ماتحت راجاؤں، نو بھن اور روساء کو مدعو کر کے ان سے اظہار وفاداری کرایا۔ دربار کی اس رسم کو گورنر جنرل، صوبوں کے گورنروں اور برطانوی افسران نے جاری رکھا۔ مقبوض کی رسومات کہ جس میں خلعت دینا، خط بات خط کرنا، اور دعا دارا سر، کو مرافعات دینا تھا ان سب کو جاری رکھا۔

آریاؤں کے بارے میں جدید تحقیق ہے کہ یہ کوئی ایک نسل نہیں تھی، جیسا کہ ابتدائی دور کے مورخوں اور محققین نے اسے سمجھا اور اس بنیاد پر آریاؤں کی نسلی برتری کا مفروضہ قائم کیا۔ اس کے عقلی معنی ”شریف“ کے ہیں مگر جو گروہیں ہندوستان میں آئے ان کا تعلق مختلف اٹھنک طبقوں سے تھا۔ حرید برآں اب کسی بھی شکل کی ناصیت و رپاکیزہ کا دعویٰ کرنا ایک فریب ہے، کیونکہ ہر نسل ملپ و اشتراک کے بعد اپنی خالصیت کو کھو چکی ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں مختلف اقوام آئیں، مگر یہ صرف ہندوستان کی تاریخ ہی میں نہیں ہوا، بلکہ دنیا کے ہر ملک میں باہر کی قومیں بطور فاتح اور بطور مہاجر کے آئیں، اور اس کے اشتراک اور ملپ سے معاشرے کو متاثر کیا، کمزور نہیں کیا۔

شرقی مطلق العنانیت

کولونیل آئیڈیالوجی میں شرقی مطلق العنانیت (Oriental Despotism) کا نظریہ ہم پر ہے۔ اس کے تحت شرق میں حکومت کا طریقہ کاریہ تھا کہ رعایا پر سختی، جبر اور تشدد کے ذریعہ حکومت کی جائے یہ س لیے ضروری تھا کیونکہ ان ملکوں میں ریاست کے ادارے جیسے قوانین، نجی جائیداد اور عوامی حقوق کا کوئی تصور نہیں تھا۔

ہندوستان کی تاریخ کو بھی اس نقطہ نظر سے دیکھا گیا، ہندوستان میں مسلمان حکمرانوں کی تاریخ کو غلط فہم اور جاہل حکمرانوں کی تاریخ کے طور پر پیش کیا کہ انھوں نے تلوار اور وقت کے ذریعہ حکومت کی اور ہندوؤں کو پٹا خاں بنائے رکھا۔ ایلٹ نے اپنی کتاب ”ہندوستان کی تاریخ، ہندوستان کے مورخوں کی رہائی“ میں فارسی ماخذوں سے ایسے اقتباسات کو پیش کیا ہے کہ جن سے یہ تاثر ملتا ہے کہ ان کے عہد میں کوئی نفاذ نہیں تھا اور حکومت کا طریقہ جبر اور تشدد کے ذریعہ تھا۔

اس لیے جب یہ سواں آیا کہ برطانوی حکومت کو بھی اسی طریقہ سے حکومت کرنی چاہیے؟ تو جیمس اسٹوارٹ مل (James S Mill) نے دلیل دی کہ غیر مستبدانہ لوگوں پر حکومت کے لیے مطلق العنانیت ضروری ہے، لیکن اس کا مطمع نظر حالات کو سدھارنا ہوتا ہے۔ (۱۲) میکالے بھی اس کی حمایت کرتا ہے، مگر ساتھ ہی یہ کہتا ہے کہ مطلق العنانیت کو سرپرست نہ ہونا چاہیے۔ اس کے کہنے کے مطابق برطانیہ کو ایک اچھی حکومت کا قیام تو ضرور کرنا چاہیے، مگر ان اداروں کو روشناس نہیں کرانا چاہیے کہ جو انگلستان میں قائم ہیں۔ (۱۳) اس کا مطلب یہ تھا کہ جمہوری ادارے انگلستان جیسے تہذیب یافتہ ملک میں ہونے چاہئیں۔ مگر ہندوستان جیسا جس مانند ملک جمہوری اداروں کے بجائے مطلق العنانیت چاہتا ہے۔

ہندوستان پر حکومت سے حق کو ثابت کرتے ہوئے جو دلائل دیئے گئے، ان میں سے ایک دلیل تو یہ تھی کہ ہندوستان میں آریاؤں سے لے کر، موجودہ دور تک ان لوگوں نے حکومت کی ہے کہ جو باہر سے آئے اور ہندوستان کو فتح کیا، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل ہندوستان کو حکومت کا حق نہیں آتا، ان پر ہمیشہ غیر ملکیت کی حکومت رہی ہے۔ اس عمل میں وہ بااثر اور تارکد ہو گئے ہیں اس لیے انہیں سرپرستی کی ضرورت ہے۔ لہذا ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت تاریخ کا ایک تسلسل ہے۔ جس طرح سے ترک، افغان و مغل آئے اسی طرح وہ فاتح بن کر آئے ہیں۔ بحیثیت فاتح کے اس کا یہ حق ہو گیا ہے کہ وہ ہندوستان پر حکومت کریں۔ فتح کے اس حق نے انہیں ملک پر قبضہ کا حق دے دیا ہے۔

ایک اور دلیل میں یہ کہا گیا کہ چونکہ اہل ہندوستان اور اہل یورپ کا تعلق آریہ نسل سے ہے، لہذا نسلی طور پر ایک دوسرے کے رشتہ دار ہیں، اس لحاظ سے برطانیہ کی حکومت آریہ نسل کی حکومت کے تسلسل کا ایک حصہ ہے۔ بی۔ ہیول (B Have I) کی کتاب ہسٹری آف ”رین دور، انڈیا“ میں اس دلیل کو پیش کیا گیا ہے۔ مگر یورپی آریہ ہونے کی حیثیت سے وہ اہل ہندوستان کے مقابلہ میں برتر و افضل ہیں۔

جامد تاریخ کا نظریہ

ہیکل نے ۱۸۳۰ء میں تاریخ پر لکھ کر دیتے ہوئے ہندوستان کے بارے میں کہا تھا کہ ہندوستان کی کوئی تاریخ

نہیں ہے۔ اس سے اس کا مطلب یہ تھا کہ تاریخ حکمران خاندانوں کی ہے، جنگ و جدل کی ہے، غریب خیالات و افکار کی تخلیق کی تاریخ نہیں ہے۔ جب تاریخ نویسی میں ”یورپی مرکزیت“ کا نقطہ نظر مقبول ہوا تو اس بات کو باہر ہر لاپا گیا، کیونکہ یہ یورپ، ایشیا، اور افریقہ کے درمیان ایک فرق کو قائم کرتا تھا۔ افریقہ کو تاریخ پر اعظم کہہ کر اس کو تو بالکل ہی تاریخ سے خارج کر دیا تھا، اس کا مطلب تھا کہ یورپ وہ براعظم تھا کہ جہاں خیالات و افکار تخلیق ہو رہے تھے، درہندیب نشوونما پا رہی تھی۔ اس سے دوسری تہذیبوں سے انکار مغرب کی برتری کے لیے ضروری تھا۔

ہندوستان کی تاریخ کے بارے میں جب یہ کہ گیا کہ یہ ایک جگہ ٹھہری ہوئی ہے، تو اس کی دلیل یہ دی گئی کہ ہندوستانی معاشرہ صدیوں سے ذات پات میں اسی طرح سے تقسیم ہے کہ اس میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے، لہذا ہر امت اپنی جگہ پر جامد ہے، یہ متحرک نہیں ہے۔ جس ذاتوں کا تعلق مختلف پیشوں سے ہے وہ نہیں میں مصروف ہیں یہ تاریخ کا گردش و حال نظر یہ تھا کہ جس میں اہل ہندوستان محو گردش تھے اور جس سے باہر نکلنے کا یا نجات کا کوئی راستہ نہیں تھا۔

ذات پات کے ساتھ ساتھ، دوسری صورت میں ہندوستان مختلف قبائل کا مجموعہ تھا۔ مذہبی طور پر یہ ہندوؤں، مسلمانوں، سکھوں وغیرہ میں بٹے ہوئے تھے۔ علاقائی طور پر بنگالی، سندھی اور گجراتی وغیرہ تھے۔ لہذا ہندوستان کئی پوتوں میں تقسیم ہوا ہوا تھا، جو ایک دوسرے سے ربط اور تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اس علیحدگی نے اس کی توانائی کو ختم کر دیا تھا اور وہ اس قابل نہیں رہے تھے کہ تاریخ کی تشکیل کر سکیں۔

تاریخ کے جامد ہونے کے بارے میں ایک دلیل یہ بھی تھی کہ ہندوستان گاؤں ’چھوٹی ریپبلک‘ کی مانند ہیں کہ جہاں ضرورت کی ہر چیز دستیاب ہو جاتی ہے۔ لہذا حکمران خاندان بدلتے ہیں، جنگیں ہوتی ہیں مگر گاؤں والے ان تبدیلیوں سے بے خبر اپنے روایتی، حوں میں صدیوں سے ایک جیسی حالت میں رہ رہے ہیں۔ اس لیے ہندوستان کی تاریخ کو سمجھنے کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ہندوستان کی موجودہ تاریخ (یعنی ۹ صدی کا ہندوستان) یورپ کا بھی ہے۔ اس لیے ہندوستان کی اہم عصر تاریخ کو سمجھنے کے لیے یورپ کے عہد وسطیٰ کی تاریخ کا مطالعہ ضروری ہے، کیونکہ ہندوستان فیوڈل دور میں ہے، اور اس لحاظ سے ایک جگہ ٹھہرا ہوا ہے۔

جامد تاریخ کے اس نظریہ کو جدید تحقیق نے غلط ثابت کر دیا، عرفان حبیب نے عہد سلاطین میں ہونے والے ان کالمی تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو نئی ٹیکنالوجی کی وجہ سے آئیں، یہ ٹیکنالوجی ترک وسط ایشیاء سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ انھوں نے ہندوستان کے معاشرے میں ذات پات اور درجہ بندی کے حساب سے تبدیلیاں کیں۔ اس وجہ سے غیاث الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی میں اس پر افسوس کرتا نظر آتا ہے کہ کین اور کم اصل لوگ دوست مند ہو گئے ہیں، اور سماجی طور پر باعزت مقام حاصل کر رہے ہیں۔ اس وجہ سے وہ حکمرانوں کو مشورہ دیتا ہے

کہ انہیں اعلیٰ عہدوں پر فائز نہیں کیا جائے۔ چاہے یہ کسی قدر باصلاحیت اور قابل ہی کیوں نہ ہوں۔

وینٹن نے اپنی کتاب ”ہندوستان میں انکار و رعب شرہ سولہویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک“ ideas and Society in India Sixteen Century to Eighteen Century میں تفصیل سے خیالات و انکار اور سماجی و سیاسی تبدیلیوں کی جانب اشارہ کیا ہے کہ جو سولہویں سے اٹھارہویں صدیوں تک ہندوستان میں ہو رہی تھیں۔ اس میں خصوصیت سے اکبر کے عہد میں ہونے والی تبدیلیاں، جنگلی تحریک، صوفیاء کے مسئلے، شعراء کا ادبی سرمایہ اٹھارہویں صدی میں مغل خاندان اور اس کے زوال کا تجزیہ، یہ سب شامل ہیں۔ اکبر کے زمانہ میں جو سماجی تبدیلی آئی تھی، اس کا اندازہ ابو الفضل کی اس تقسیم سے ہوتا ہے کہ جس کے تحت اس نے معاشرہ کو تقسیم کیا ہے۔ یہ ترمیم اس طرح سے ہے جنگ جو دست کار داتا جی، مفکر، حکیم، ریاضی دان اور کاشتکار۔ اس درجہ بندی میں دست کار اور داتا جی دوسرے نمبر پر ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تجارت کی وجہ سے معاشرہ میں ان کا سماجی رتبہ بڑھ گیا تھا۔ (۱۴) اکبر کے دربار میں مذہبی بحث و مباحثہ، فلسفہ کی کتابوں کے فارسی میں ترجمے اور تقلید کے بجائے عقلیت پر دوران سب عوامل سے ظاہر ہوتا ہے کہ ذہنی طور پر معاشرہ کس قدر آگے بڑھ رہا تھا۔ اٹھارہویں صدی میں ہندوستان سیاسی اور سماجی طور پر ایک نئے شعور سے آگاہ ہوا۔ اس عہد میں اردو ادب کا عروج ہوتا ہے، لیکن یہ شاعری عہد زوال کی عکاسی نہیں کرتی ہے اس میں معاشرتی شعور اور ذہنی چٹنگی پوری طرح سے جھلکتی ہے۔

کولونیل عہد میں ہندوستان کی ماضی کی تاریخ جواب تک گناہ تھی وہ بھی سامنے آئی، اشوک کے عہد کی معنومات اس کے دور کے کتبات، گندھارا تہذیب اور اس کا یونانیوں سے رشتہ و تعلق ہیون ساگ اور فاضیان کے سفر ناموں سے چین سے روابط کے بارے میں معلومات، ۱۸۹۰ء میں اجنٹا کے غاروں کی دریافت ۱۹۲۰ء میں ہڑپا اور موہنجودڑو کی کھدائی اس نے ہندوستان کی تاریخ کے سلسلہ کو آگے بڑھایا۔ جدید دور میں کوکھی اور رومیلہا نے قدیم ہندوستان کی تاریخ کی تشکیل کر کے اس کے بہت سے غلط پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان میں تاریخی عمل اپنی تمام سرگرمیوں اور تبدیلیوں کے ساتھ جاری تھا یہ ایک جگہ ٹھہرا ہوا یا جا رہا نہیں تھا۔

سست اور کابل کا تصور

کوبونیل آئیڈیالوجی کا ایک اہم عنصر یورپی نسی برتری کا تھا۔ اس کے تحت مقامی لوگ نہ صرف ذہنی طور پر کم تر ہوتے ہیں۔ بلکہ سست و کابل بھی ہوتے تھے۔ ایس۔ بیج۔ لائٹس نے اپنی کتاب ”سست و کابل مقامی لوگوں کی تہ“ (The Myth of the Lazy Native) میں لایا ورنیپاٹن کے حوالہ سے اس کا تجزیہ کیا ہے۔ اس کی تحقیق کے مطابق مقامی لوگوں کے بارے میں سستی و کابل کا نظریہ اول دس سب حوں مشنریوں، تاجروں اور

کولونیل ہنٹن نے دیا۔ اس تصور سے وہ اپنے لوگوں کو متاثر کرنا چاہتے تھے، ابتدا میں اس کا تحقق مقامی لوگوں سے نہیں تھا۔ لیکن جب یورپی طاقتیں اقتدار میں آگئیں تو اب یہ ان کی پالیسی کا ایک اہم حصہ تھا کہ مقامی لوگوں کو ذلت و حقارت سے دیکھیں انہیں ڈر تھا کہ مقامی لوگ اس کے خلاف بغاوت نہ کر دیں۔ لہذا اس کے پس منظر میں نلی برتری اور کم ترتری کے جذبات کام کر رہے تھے۔ فلپائن کے سلسلہ میں ۱۸۴۲ء میں ایک رپورٹ میں کہا گیا کہ "یہ ضروری ہے کہ مقامی لوگوں کے فخر اور اعتماد کو کچل دیا جائے۔ تاکہ تمام حالات میں وہ خود کو اہل ہسپانیہ سے کم تر سمجھیں اور کسی بھی طور پر خود کو ان کے برابر نہ گردانیں۔" الٹاس نے انیسویں صدی محنت کے تصور کے پس منظر میں سستی کے بارے میں لکھا ہے کہ "سستی اس حالت کو کہا گیا کہ جب کام سے گناؤ نہ ہو، کام کی خواہش نہ ہو، کام کے دوران کسی توانائی کا اظہار نہ ہو، کام کے عوض کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ اس کی پرواہ نہ ہو۔ کولونیل حکومتوں نے مقامی لوگوں کو اس وقت اور کمال کہنا شروع کیا کہ جب انھوں نے اس کی پیداواری نظام کا حصہ بننے سے انکار کر دیا۔ مقامی لوگوں کے لیے کام کی خواہش اس وقت ختم ہو گئی کہ جب تمام عہدے کولونیل سے متعلق اشرافیہ کو دے دیئے گئے اور ان کے لیے آگے بڑھنے اور ترقی کے امکانات ختم ہو گئے، اس صورت حال میں وہ سچی طور پر بہت پیچھے رہ گئے اور کام سے ان کی دلچسپی ختم ہو گئی۔ ان کی سستی اور کابلی کو بطور مزاحمتی ہتھیار کے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔" (۵)

مقامی لوگوں کے سست اور کمال ہونے کی متحدہ ہندوستان میں بھی تھی۔ اس کو کبھی آب رہا اور فطری، حول سے منسوب کیا جاتا تھا کہ جو لوگوں کو سست و کابل رکھتا تھا۔ کبھی یہ دلیل دی جاتی تھی کہ سیاسی و سماجی اثرات نے اہل ہندوستان کو غذائی کا عادی بنا دیا ہے۔ اس لیے انہیں سرپرستی اور نگرانی کی ضرورت ہے۔ ہندوستان کے گورنر جنرل کاروائس نے تو یہ اعلان کر دیا تھا کہ ہر ہندوستانی بد عنوان ہے۔ نسلی برتری کا یہ نظریہ اور مقامی لوگوں کو غیر سبانی بنانے کا یہ عمل کولونیل تسلط کو قائم رکھنے کے لیے ضروری تھا۔

کولونیل آئیڈیولوجی کے ذریعہ اہل برطانیہ نے ہندوستان پر نہ صرف اپنا سیاسی تسلط قائم کیا، بلکہ معاشی اور سماجی طور پر بھی ہندوستان اور اس کے معاشرہ کو اپنے دائرہ اثر میں لے لیا۔ اس سلسلہ میں آئیڈیولوجی کے دو اہم طریقوں کو استعمال کیا گیا ایک طاقت و تشدد کو دوسرا علم یا ٹیچ کو تاکہ اس کے ذریعہ ہندوستان کے بارے میں معلومات اکٹھی کی جائیں، اور پھر اس ٹیچ کا تسلط کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس سلسلہ میں دو نقطہ ہائے نظر تھے ایک میں ہندوستان کو مختلف کیونٹریز میں تقسیم کر دیا گیا، تاکہ اس کے راجہاؤں کے درمیان لوگوں پر کنٹرول کیا جائے۔ دوسرے طریقہ میں ہندوستان کو یوڈس معاشرہ تسلیم کرتے ہوئے، مقامی امراء کے طبقے کے تعاون کو حاصل کیا گیا تاکہ وہ اپنی رعایا کو مطیع و فرمان بردار بنانے میں ان کا ساتھ دیں (۶)

۱۸۵۷ء کے ہندوستان میں برطانوی حکومت کے ڈھانچہ میں تبدیلی آ گئی، کیونکہ اب یہ تاج برطانیہ کا ایک

حصہ ہو گیا۔ اور بقول کوہن (Cohn) کے یہ آؤٹ سائڈرز (غیر ملکی) سے اُن سائڈرز (ملکی) ہو گئے۔ ۱۸۵۸ء کے ملکہ وکٹوریہ کے اعلانات کے تحت مقامی حکمرانوں اور ان کی ریاستوں کو تحفظ دے دیا گیا۔ (۷) اب ہندوستان دو حصوں میں واضح طور پر تقسیم ہو گیا۔ برطانوی اور ریاستی۔ اس تقسیم کی وجہ سے ہندوستان میں غیر مساوی ترقی ہوئی اور ۱۹۴۷ء ہندوستان جو ریاستوں کے ماتحت تھا، برطانوی حکومتوں نے صرف انہیں ریاستوں کو باقی رکھا کہ جو اس کی وفادار تھیں میسور کی ریاست جو جدیدیت کی طرف جارہی تھی، اسے خطرہ سمجھ کر ختم کر دیا گیا تھا۔ اس لیے مقامی ریاستوں کی پس ماندگی ان کے حق میں تھی۔

یہی صورت حال برطانوی عدالتوں میں تھی، جہاں ایک یورپی تعلیم یافتہ طبقہ پیدا کیا گیا جس نے ہندوستانی معاشرہ کو جدید دور روایتی میں تقسیم کر دیا۔ برطانوی ہندوستان شہری اردو یہاں آبادی کے فرق کی وجہ سے ذہنی طور پر ایک دوسرے سے بہت دور ہو گئے۔

یہ اس کالونیل سٹریٹجی کا اثر تھا کہ جب برطانوی حکومت کا خاتمہ ہوا ہے تو ہندوستانی معاشرہ سماجی طور پر ٹکڑوں میں بٹا، تاریخی طور پر مسخ شدہ، معاشی طور پر بے ہوا، اور ذہنی طور پر بے ہوشی کا شکار تھا۔ کولونیل سٹریٹجی کی جڑیں اس قدر گہری تھیں کہ انگریزوں کے جانے اور آزادی کے بعد، اسے حکمران طبقوں نے اختیار کر کے اس کی بنیاد پر اپنی بااؤت کو قائم کیے رکھا ہے۔ یہ بات بڑی حد تک پاکستان کے حکمران طبقوں پر پوری طرح سے صادق آتی ہے۔

References

1. S.H. Alatas The Myth of the Lazy Native Frank Cass. London 1977 P 1. For Further details see: Karl Mannheim Ideology and Utopia. Rantledge & Kegan Pail 1960, Reprinted 1976.
2. Jatinder K. Bajaj Francis Bacon The First Philosopher of Modern Science A Non Western View n Science, Hegemony and Violence edited by AShigh Nandy Oxford Delhi Fifth Reprint 1998, PP 46.47
3. Ashish Nandy The Intimate Enemy Oxford Delhi Eight impression 1994. P 34
4. Thomas R. Metcalf Ideologies of he Empire Cambridge 1995, PP 2, 3,6 Bernard S. Cohn, Representing Authority in Victorian India. In The Invention of Tradition ed by Eric Hobsbawm and Tervence Rangor, Cambridge 1983, P 205
6. Claude Alvares. Science, Colonialism and Violence In Science, Hegemony and Violence P 90
6. C.C. Eldridge. Victorian Imperialism Hodden Stoughton tavon- 1978, PP 50-51
7. Claude, P 91
8. Alatas. P 19
9. Gauri Viswanathan Mask of Conquest. Faber and Faber London 1989 PP 5-6
10. Metcalf: P 90
11. Avril Powell: Muslims & Missionaries in Pre- Muslimy India. Curzon press Lond 1993, P 153.
12. Arian Ryan introduction. In J.S. Mill's Encounter with India Edited by Martin I. Mair University of Toronto 1999 P 4.
13. C.C. Eldridge P 61
14. Engenia Vanina. Ideas and Society in India from Sixteenth to Eghteenth Centunes. Oxford Dehli 1996. P.35.
15. Alatas, PP 22 27,7,73
16. Cohn, P 190
17. Ibid, P 165

ماخذ مبارک علی مر کتب تاریخ اور آج کی دنیا، لاہور، کلکشن ہاؤس، ۲۰۰۵ء

کلو نیل ازم: نظریہ اور برصغیر پر اس کا اطلاق

طاہر کامران

پاکستان کے تقسیمی نصاب کا جائزہ لیا جائے تو حیرت ہوتی ہے مطالعہ پاکستان، تاریخ، سیاسیات یا پھر لڑی مصدقین سے متعلق نصاب میں کلو نیل دور یا کلو نیل رزم کے نظریہ کا ذکر سرے سے کیا ہی نہیں گیا۔ ہمارے یہاں سوشل سائنسز (سماجی علوم) یا ہیومنیز (علوم انسانی) کے ذریعے سے پاکستانی تشخص کی شکلیں کا موضوع زیر بحث لایا جاتا ہے تو دیگر بعد نوآبادیاتی ۳ جوں کے بالکل برعکس ہندوؤں کو "other" یعنی "دوسرا" قرار دیا جاتا ہے مزید برآں دو قومی نظریے کی مسلسل تکرار کے نتیجے میں طلباء و طلبات کے ذہنوں میں تاثر ثبت کیا جاتا ہے اس کے تحت ہندو ہی پاکستانی مسلمانوں کے، لڑی دشمن کے طور پر سامنے آتے ہیں اور ہندو بھی صرف وہ جو ہندوستان کے باہر ہوں (اگر کوئی بھی ہندو نیپول کا رہنے والا ہو تو اس کے بارے میں مجھے یقین ہے کہ پاکستان میں رائج دو قومی نظریے سے متاثر ذہنوں کا قطعاً مختلف رد عمل ہو گا یا پھر ایک مبینہ ہندو جو کہ سندھ کے پاسی ہیں یقیناً اس نفرت کے مستحق نہیں گردانے جاتے اگرچہ ان سے روادار کھے جانے والے امتیازی سلوک کو قابل ستائش نہیں سمجھا جاسکتا۔) اس ساری صورت حال میں انگریز نوآبادکاروں کا ذکر یا تو سرے سے آتا ہی نہیں اور اگر کہیں ذکر آتا بھی ہے تو ضمناً۔ اس طرح کلو نیل ریاست اور اس کے پس منظر میں قوت محرکہ کے طور پر موجود کلو نیل نظریے کو بہت حد تک جذب کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ موجودہ کنفیوژن اور اتلا کے دور میں صحیح خطوط پر سیاسی سماجی اور اقتصادی تجزیہ ممکن ہی نہیں رہا کیونکہ پاکستانی ریاست اور اس پر مکمل غلبہ حاصل کیے ہوئے انتظامی و دفاعی نوعیت کے ادارے نیز ان اداروں کو تقویت فراہم کرنے والے بیشتر فکری و نظری ذسکورسز (Discourses) کلو نیل عہد ہی کی پیداوار ہیں اور 14 اگست 1947 کے بعد ان ریاستی اداروں کہ جو نوآبادیاتی ریاست ہی کا ورثہ ہیں ان کی سرگرمیوں کے نہ صرف دائرہ کار میں اضافہ ہوا ہے بلکہ انہیں کھیل کھینے کے کہیں زیادہ مواقع میسر آ گئے ہیں۔ یہ بات کسی بھی طرح سے با جو نہیں کہ آزادی کے نام پر نوآبادیاتی نظام کے تسلسل کا اہتمام کر دیا گیا اور ہم یعنی پاکستانی عوام اور باشندوں یہاں کے خواص اور Intelligentia کوئی متبادل نظام وضع کرنے میں یا یوں کہئے کہ کوئی بھی متبادل فکر کو جنم دینے اور اس کا اس ملک میں اطلاق کرنے میں ناکام رہی ہے اور جس اصحاب نے ایسی کوئی کوشش کی انہیں گوش

فر موٹی میں ڈھکیں دیا گیا۔ گوکہ آج کی اس کانفرنس کے انعقاد کا خیال دیر سے آیا مگر آیا تو سبکی جی نہیں تھی۔ اس اقدام پر تمام منتظمین اور "تاریخ" کی ایڈیٹر یٹھنا مبارکباد کے مستحق ہیں۔

(۱)

آئندہ کی سطور میں کلونیلزم کی تعریف و تشریح کے ساتھ ساتھ اس کی نظریاتی اساس اور اس کے کلونیل ریاست کی صورت میں سیاسی، اقتصادی، استحصاں اور ثقافتی غلبے کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ یوں تو کلونیل ازم کی یہ سب جہتیں طورانی مباحث کی متقاضی ہیں لیکن حتیٰ الوسع اختصار رہتے ہوئے کوشش ہوں کہ مذکورہ دل پہلوؤں کو اسی مقابلے میں سمیٹ دیا جائے۔ چنانچہ Discursive اور تھیوریٹیکل پیچیدگیوں سے پہلو تہی کرتے ہوئے کلونیل ازم کے بنیادی اصولوں کو واضح کیا جائے گا۔

لفظ کلونیل ازم کے لفظی معنی کو جاننے اور اس کی Etymology کا مطالعہ کرنے کی غرض سے اگر آکسفورڈ انگلش ڈکشنری کا سہرا لیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ لفظ "کلونیل ازم" دراصل رومن لفظ "کلونیا" (Colonia) سے مشتق ہے جس کے معانی "Form" یعنی کیفیت یا پھر سیٹلمنٹ یعنی بستی کے ہیں (۱) اور یہ اصطلاح اُس جگہوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جہاں رومن اپنے آبائی اوطاق چھوڑ چھوڑ کر جا بے تھے البتہ وہ بھی بھی رومن شہری (Citizens) کے سٹیٹس کے حامل تھے۔ آکسفورڈ انگلش ڈکشنری میں کلونیل ازم کے بارے میں اس طرح سے بیان کیا گیا ہے:

ایک نئے علاقے میں آباد کاری، افراد کا گروہ جو ایک نئی جگہ پر سکونت اختیار کرے اور یہی قومیت کی تشکیل پایا جائے جو خاص آبادکاروں اور ان کی آئندہ سلوس اور جانشینوں پر مشتمل ہو اور ان سب کا تعلق اپنی آبائی ریاست کے ساتھ قائم رہے۔

A settlement in a new Country a body of people who settle in a new locality, forming a community subject to or connected with their Parent state, the community so formed, consisting of the original settlers and their descendants and successors, as long as the connection with the parent state is kept up^(۲)

عینیہ لومبا (Ania Loomba) کا کلونیل ازم کی اس تعریف کے بارے میں کہنا ہے کہ اس میں آبادکاروں یعنی Colonizers کے بارے میں تو صریح بات کی گئی ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ کلونائزیشن اس بین میں

واحدانی ہیت رکھتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جبکہ ان آبادیوں کے اصلی باشندے جنہیں کہ مستشرقیت نے بہت میں مقامی Native کہا گیا کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے لہذا لفظ کلونیل ازم سے یہ مراد ہرگز نہیں لیا جاسکتا کہ وہ طرح کے لوگوں میں کشمکش ہوئی ہو، اور پھر وہ علاقہ جہاں ”مقامی“ آباد تھے اُسے فتح کر لیا گیا ہو اور کلونیل تجربے سے یہ بھی اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ خط جہاں پر آباد کاروں نے اپنا تسلط قائم کر لیا تھا وہ بالکل ہی ”نیا علاقہ“ بالکل نہیں تھا اور وہاں پر نسل انسانی پہلے سے آباد تھی مزید برآں وہاں پر ”قومیت کو معرض وجود میں لانا“ بھی عینہ لومہا کو جائز عمل محسوس نہیں ہوتا۔ غالباً اُس کا کہنا یہ ہے کہ انسان نے ان مفتوحہ علاقوں میں پہلے ہی سے قومیتیں بنائیں تھیں اور یہ کوئی نیا عمل نہ تھا۔ اور کسی جی سرزمین پر ”قومیت کی تشکیل“ سے لازماً یہی مراد ہے کہ وہاں پر پہلے سے موجود قومیتوں کی یا تو عدم تشکیل (Un-formation) کی گئی یا پھر تشکیل نو (re-formation) کی گئی۔ (۳)

جس کے لئے مختلف طریقہ ہائے کار اپنائے گئے مثلاً تجارت، لوٹ مار، مذاکرات، جنگ و جدوجہد، نسل کشی، مقامیوں کو ملام بنالینا اور بغاوتیں وغیرہ۔ پوسٹ کلونیل دانشوروں یعنی ایڈورڈ سعید، گیا تری چکراہرتی، سہیوک اور ہوی بھاکا خیال ہے کہ ان تمام سرگرمیوں نے متنوع تحریریں یعنی پبلک اور پرائیویٹ ریکارڈ، خطوط، تجارتی دستاویزات، حکومتی دستاویزات، ادب پاروں اور سائنسی علوم کو جنم دیا اور اس مختلف نوع قسم کے ریکارڈ نے بھی ایسے سرگرمیوں کو اثر انداز کیا۔ (۴)

اس طرح کلونیل ازم کو ہم دوسرے، فرد کی سرزمین اور اشیاء پر قبضہ و کنٹرول کرنے کے عمل سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ لومبارڈ نے کلونیل ازم کو محض سوہویں صدی ہی سے شروع ہونے والا غاصبانہ عمل قرار نہیں دیا بلکہ وہ اس کی تاریخ کا کھوج عہد قدیم سے لگاتے ہوئے، سے (recurrent and wide spread feature of human history) کہتی ہیں اور مختلف مثالوں کے ذریعے سے اپنے اس بیان کو واضح کرتی ہیں جن میں سب سے پہلی مثال رومن امپائر کی ہے کہ جس نے دوسری صدی بعد عیسوی کے دوران اپنے آپ کو آرمینیا سے بحر اوقیانوس تک وسعت دیدی تھی اسی طرح چنگیز خان نے تیرہویں صدی کے دوران مشرق وسطیٰ و چین کے علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا، بعد ازاں (Aztec Empire) چودہویں صدی سے سولہویں صدی تک اس وقت قائم ہوئی جب متعدد نسلی گروہوں میں سے ایک نسلی گروہ نے میکسیکو کی وادی میں سکونت اختیار کر لینے کے بعد دوسرے گروہوں کو اپنا مطیع بنالیا تھا۔ Aztecs نے مفتوحہ علاقوں سے خراج وصول کیا نہ صرف مادی وسائل کی صورت میں بلکہ بیگار کی صورت میں بھی بالکل یہی طریقہ کار انکا (Inca) سلطنت نے بھی اپنایا جو کہ براعظم امریکہ کی قبل از صنعتی عہد سب سے بڑی ریاست تھی۔ (۵) اگر موضوع کو پھیر کر ہندوستان کو توجہ کا مرکز بنالیا جائے جنوبی ہند کی کئی بادشاہتیں وجہ مگر سلطنت کے زیرِ قلم ہیں ہو سکتی ہیں، سلطنت عثمانیہ جس کا آغاز موجودہ مغربی ترکی سے

ایک چھوٹی سی ریاست کی حیثیت سے ہوا وسعت اختیار کر کے ایشیائے کوچک اور ملقاں تک پھیل گئی۔
 تھارہویں صدی کے آغاز تک جب عثمانی سلطان اس عظمت و سطوت سے کچھ حد تک محروم ہو چکے تھے جو اس سے
 پیشان کا طرہ رہا تھا، ان کے زیر کنٹرول علاقوں کی حدود بحیرہ روم سے بحر ہند تک پھیلے ہوئی تھیں۔ (۶) مشرق کا
 جب بھی ذکر ہو تو چین کے بغیر وہ ذکر مکمل نہیں ہوتا مغرب کے عروج سے قبل چین کی سلطنت بھی اس قدر وسیع تھی
 کہ یورپ اس کا چنہ ہی دیکھ سکتا تھا۔ جدید یورپی کلونیل ازم کا مطالعہ مشرق و مغرب کے ابتدائی رد واپس کو نظر انداز کر
 کے نہیں کیا جاسکتا۔ گلیسائی جنگیں، سپین پر مسلمانوں کا قبضہ، منگولوں کی چار حاکماریاں اور ان کے دور میں
 دولت و ثروت کی دیومالائی کہانیاں یا پھر مغل دور کے ہندوستان کی ”سوئے کی چڑیا“ کے طور پر شہرت نے یورپی
 ساحلوں کو مشرق کا سفر کرنے کی تحریک دی۔ یورپوں کے بن اسفار نے بعد ازاں ایسی کلونیائی روشوں کی بنیاد رکھی
 کہ جدید کلونیل ازم نے دنیا کو بالکل ہی بدس کر دی رکھا کہ اس سے قبل کے کلونیل تجربوں کے باعث نوآبادیوں
 میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ اس کا عشر عشر بھی نہ تھیں۔

اب سوال یہ ہے کہ عہدِ قدیم یا عہدِ وسطیٰ میں کلونیل تجربات اور عہدِ جدید کے یورپی کلونیل تجربے میں کیسے
 امتیاز کیا جائے۔ ایک فرق تو یہ بھی ہے کہ یورپی طاقتوں نے پے درپے بہت دور کلونیائی سلطنتیں قائم کر
 لیں۔ دوسرا فرق شاید یہ ہو کہ وہ اپنی پیش رو استعماری طاقتوں کی نسبت زیادہ بے رحم و رقتشدد تھے یا پھر یہ بھی کہا جا
 سکتا ہے کہ وہ بہتر خطوط پر مضبوط تھے یا نسلی اعتبار سے وہ کہیں اعلیٰ پایے کے تھے۔ یہ سب ایسے بیانات ہیں یورپی
 کلونیل طاقتوں کی غلبے کا دراک کرنے کی کوشش میں مختلف لوگوں نے نتائج کی صورت میں اخذ کئے۔ ہر کسی فکر
 نے ان دو مختلف کلونیل نظاموں میں فرق کرتے ہوئے استدلال دیا ہے کہ جدید عہد سے قبل کے کلونیائی نظام
 سرمایہ دارانہ نظام کے مذموم مقاصد سے برہنہ تھے۔ (۷) اور جدید کلونیل ازم مغربی یورپ میں کپٹل ازم کے آغاز
 کے ساتھ ہی ظہور پذیر ہوا۔ اور جدید کلونیل ازم نے محض نوآبادیوں سے خراج اشیائے اور دولت ہی حاصل نہیں
 کئے بلکہ اس نے اپنے مطیع ملکہ جات کی معیشتوں کے بنیادی ڈھانچوں ہی کو تبدیل کر کے رکھ دیا اور نوآبادیوں کی
 معیشتوں کا اپنے (یعنی کلونیل ممالک کی معیشتوں کے) ساتھ بہت ہی پیچیدہ تعلق یکجہ اس طرح سے قائم کر لیا کہ
 وہاں اور افرادی قوت کا باہمی تبادلہ ہونے لگا جو کہ دونوں سمتوں میں تھا یعنی غلاموں اور بیگار ہر کام کرنے والے
 غلام اور مادی وسائل کا کلونیل ممالک کو ہی نامدہ ہو سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ نوآبادیوں نے کلونیل صنعتی اور
 کرایہ دارانہ ممالک اشیاء کے لئے منڈیوں کا کردار بھی ادا کیا۔ چنانچہ غلاموں کو افریقہ سے پکڑ کر امریکہ لے جایا
 گیا اور ایسٹ انڈیز کی پلانٹیشنوں پر چینی پیدا کرنے کی غرض سے تنگے کی کاشت پر لگادیا گیا۔ ہندوستان میں سے
 کپاس کو، انگلستان منتقل کر کے اس سے کپڑا بنایا گیا اور اسے واپس ہندوستان لاکر فروخت کیا گیا جس کا ایک نتیجہ

ہندوستان میں کپڑے کی صنعت کی تباہی کی صورت میں ہوں غرض یہ کہ انسان اور وسائل جس بھی سمت گئے فائدہ
برصورت میں "مدر کسٹری" (Mother Country) کوئی ہوا۔

منافع جات و افراد کی امریکہ کو منتقلی اور وہاں پر زرعی فارموں کی شروعات اور یورپیوں کی
آبادکاری، تجارت خصوصاً ہندوستان کے حوالے سے اور فرد کی تعداد کی ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل مکانی جدید
کلونیل ازم کی شرائط تھے۔ نوآبادیوں کے رہنے والے "مقامی" اور آبادکاروں ایک جگہ سے دوسری جگہ
نقل ہوئے۔ اول، لند کر تو غلاموں، بیگار کے مزدوروں، راتی ملازموں، سپاہیوں، ورتاجروں کی حیثیت سے جب
کہ موخرالذکر منتظمین، لڑاکا سپاہیوں، تاجروں، آبادکاروں، سپاہیوں، مصنفوں، گھریلو ملازموں، مہبھوں، استادوں
اور سائنس دانوں کی حیثیت سے (۸) لیکن بہت، ہم نقطہ جسے کہ ذہن نشیں کر لینے کی اشد ضرورت ہے۔ ان متنوع
طریقہ ہائے کار اور غصب پالیسی کی تکنیکوں سے متعلق ہے جن کے ذریعے کلونیل ازم نے بعض معاشروں میں بہت
ہی گہرائی تک سرایت کر گیا جبکہ بعض معاشروں سے اس کا وسط سرسری نوعیت ہی کا رہا۔ البتہ ہر نوع کی تکنیک کا
درزی نتیجہ یہی نکلا ہر نوآبادی میں اقتصادی عدم توازن پیدا ہو گیا جو کہ یورپی کپٹل ازم ٹڈنڈی کے لئے لازم
تھا۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کلونیل ازم نے ایک ایسی واپہ کا کردار ادا کیا جس نے یورپی کپٹل ازم کی پیدائش میں اہم
ترین کردار ادا کیا اور یہ نتیجہ بھی بعید از قیاس نہ ہوگا کہ نوآبادیاتی تسلط کے بغیر یورپ میں کپٹل ازم کی ابتداء
ہو پاتی۔

(۲)

جہاں تک کلونیل ازم کی ہندوستان پرورد کا تعلق ہے تو یہاں اس کی ابتداء اور استحکام کو تین مراحل بیان کیا
جاسکتا ہے۔ پہلے مرحلے کو یقیناً تجارت پر اجارہ داری اور وصولیوں یعنی ریونیو پر غاصبانہ قبضہ کہا جاسکتا ہے۔ اس
مرحلے کے دوران دوسرے یورپی تاجروں یا پھر مقامی تاجر پیشہ افراد کے مقابلے میں تجارت پر انگریزوں کی مکمل
اجارہ داری کو مستحکم کر دیا گیا۔ اور اس کے ساتھ ہی نہ صرف مالیہ کی صورت میں وصول ہونے والے روپے پیسے کے
ساتھ ساتھ تمام Surplus پر تصرف حاصل کر لیا گیا اور کبھی ہر مندوں یا دوسرے اہل حرفہ کو نوآبادیاتی ریاست
انہمازم بناتی تھی یا پھر کوئی کارپوریشن یا تاجر انہیں نوکری دیتے تو Surplus بے دھڑک ہتھیالیا جاتا صنعتی
سرمایہ کی طرح نہیں بلکہ سود خور تاجر کی طرح۔ کلونیل ریاست یا اس سے متعلقہ کارپوریشنوں کو نوآبادیوں میں یا پھر
سمندروں میں جنگیں لڑنے کے لیے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی تھی۔ مزید برآں اپنی بحریہ، چھاونیاں، فوجی
دستوں اور تجارتی قافلوں کی حفاظت کے لیے قائم چوکیوں کو تحفظ فراہم کرنے کے لیے بھی خیر رقم درکار تھی۔
اس کے ساتھ ساتھ کلونیل ممالک میں تیار کی جانے والی مصنوعات خریدنے کے لیے بھی کافی روپیہ پیسے چاہئے تھا

اس زمانے میں نوآبادیوں میٹروپولیٹن ممالک کی مصنوعات بہت ہی کم مقدار میں درآمد کرنی تھیں۔ Surplus جسے کہ براہ راست ہتھیایا جاتا تھا وہ انگریز تاجروں کا رپوریشنوں اور میٹروپولس کے خزانے میں خالص منافع کے طور پر جمع ہو جاتا تھا وہ منافع جس کے لیے سرمائے کی انویسٹمنٹ درکار نہ تھی نوآبادی میں یورپی افسروں کی بڑی تعداد ملازمت کی غرض سے موجود رہتی تھی اور وہ Surplus میں قابل ذکر حصہ ہرپ کر جاتی۔ انہیں بھاری تنخواہوں کے علاوہ رشوت ستانی اور Extortion کی مدد سے اپنی جیبیں بھرنے کی کھلی چھٹی تھی۔ (۹)

پہلے مرحلے کے دوران لوٹ مار (Plunder) اور زائد سرمایہ Surplus کو براہ راست غصب کر لینے کا چلن عام تھا اور نوآبادی میں میٹروپولیٹن ملک (ممالک) کی مصنوعات کی درآمد کوئی خاص نہ تھی۔ اس دوران اہم ترین اور کلیدی نقطہ جسے سامنے لانا ضروری ہے یہ تھا کہ نوآبادی میں کسی قسم کی بنیادی تبدیلی نہ کی گئی نہ تو انتظامی امور میں اور نہ ہی عدالتی نظام میں۔ نقل و حمل، کیوٹیکیشن زرعی و صنعتی پیداوار کے طریقہ ہائے کار، کاروباری معاملات کے اصول و ضوابط یا معاشی انتظام و انصرام (سوائے Putting out System اور نوآبادی میں Plantations کے قیام کے) حتیٰ کہ نظام تعلیم، کلچر اور سماجی تنظیم غرض کہ ہر لحاظ سے پرانے نظام کو برقرار رکھا گیا۔ البتہ پہلے مرحلے کے دوران جن شعبوں میں تبدیلیاں آئی گئیں وہ فوجی تنظیم اور ٹیکنالوجی تھے۔ (۱۰) سی طرح ریونیو وصول کرنے کے نظام کو بھی زیادہ اہل بنانے کی بھی سعی کی گئی۔

پرتگالی جی نے فوجی تنظیم میں انگریزوں کی طرف سے کی جانے والی اس تبدیلی کو نسکا، ٹرین آرمی (Fiscalization of Military) کا نام دیا ہے جس کے تحت مغربوں کے فوجی نظام کے برعکس انگریز سرکار نے فوج کو مرکزیت عطا کر دی تھی اور ان کی تنخواہ نقدی کی صورت میں دی جانے لگی۔ (۱۱)

سب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابتدائی پیام میں نوآبادیوں کو کسی بنیادی تبدیلی کی ضرورت کیوں محسوس نہیں ہوئی۔ پس چندرا کا کہنا ہے کہ قدر زائد کو ہتھیانے کے نوآبادیاتی طریقہ کار کی بنیاد نوآبادی کی شہری مصنوعات اور Plantation کی پیداوار پر مکمل کنٹرول پر رکھی تھی اور خریدار (نوآبادی کار) نے مکس نوآبادی کے ریونیو پر مکس چارج واری حاصل کر رکھی تھی۔ (۱۲) ان حالات میں سماجی، معاشی اور انتظامی ڈھانچے میں کسی بھی بنیادی تبدیلی لانے کی ضرورت نہ محسوس کی گئی اور قدر زائد کو ہتھیانے کا طریقہ کار موجود معاشی، سماجی، ثقافتی نظریاتی و سیاسی ڈھانچے کو برقرار رکھے ہوئے جبراً نافذ کر دیا گیا۔ جب نوآبادیاتی طاقت نے نوآبادی کے ریہات تک اپنے دائرہ اثر کو پھیلانے کی بھی اتنی ضرورت محسوس نہ کی کیونکہ اس وقت تک اس کے لیے قدر زائد کو غصب کر لینے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ نوآبادیاتی طاقت کے کارپردازوں کو اپنی "ٹیکنالوجی کو بھی تبدیل کر لینے کی

ضرورت محسوس نہ ہوئی۔ لہذا انہوں نے یہاں کی تہذیب، معاشرت، مذاہب، قوانین وغیرہ کو تنقید کا نشانہ بنانے کی بجائے انہیں سمجھنے کی کوشش کی۔

کلوئیل ازم نے دوسرے مرحلے میں داخل ہو کر نیا قالب اختیار کر لیا۔ جب اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے ابتدائی سالوں کے دوران انگلستان میں صنعتی انقلاب آیا تو وہاں پر صنعتی و کمرشل مفادات کا حال سرمایہ دار گروہ ظہور میں آ گیا تھا۔ (۱۳) جس نے پہلے مرحلے کے دوران نوآبادی میں رد و رکھ گئے طریقہ انحصار پر تنقید شروع کی اور اس کو اپنے مفادات کے تابع کرنے کی کوشش کی۔ اب یہ بات بھی واضح ہو گئی تھی کہ کلوئیل کنٹرول ایک طوائف عمل ہو گا یعنی نوآبادیوں پر میٹروپولیٹن ملک کا قبضہ لمبے عرصے تک قائم رہے گا۔ اگر یہ سرمایہ دار طبقہ ہندوستان میں surplus کو اتھیانے کا کوئی یہ نظام وضع کرنے پر اصرار کر رہا تھا جس سے یہ ”سونے کا انڈہ دینے والی مرغی“ بالکل ہی مردہ نہ ہو جائے اور ایسے حالات نہ ہو جائیں کہ surplus کو regeneration ممکن ہی نہ رہے۔ اس خیال کے پیش نظر ہندوستان کے انتظامی اور اقتصادی ڈھانچے میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں کی گئیں۔

چونکہ نئے ظہور میں آنے والے صنعتی بورژوا کے مفادات اس طرح سے ہوتی تھی کہ وہ اپنی روز افزوں مصنوعات کی کھپت کے لئے منڈیوں کا اہتمام کرے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضرورت بھی محسوس کی جانے لگی کہ نوآبادی (ہندوستان) سے برآمدات بڑھائی جائیں۔ ہندوستان برآمدات کو بڑھانے کی کئی ایک وجوہات تھیں۔ نوآبادی تبھی زیادہ مقدار میں درآمد شدہ، شیاں اپنے استعمال میں لاسکے گی اگر وہاں سے زیادہ برآمدات دوسرے ممالک (میٹروپولیٹن ممالک) کو جائیں گی۔ یہ برآمدات زرعی اجناس اور معدنی اشیاء پر مشتمل تھیں۔

۱۔ میٹروپولس نے بیرونی ذرائع سے خام مال اور خوردنی اجناس کے حصوں کو کم سے کم کرنے کے لئے نوآبادیوں میں کنٹرولڈ ڈولپمنٹ کا سلسلہ شروع کیا تاکہ وہاں پر فن و سائل کو زیادہ سے زیادہ کارآمد بنایا جاسکے جو رمل و معدنی ذرائع پیدا کرتے تھے۔

۲۔ سرمایہ دارانہ معیشت کے مطیع آلہ کار کی حیثیت سے نوآبادی کو میٹروپولیٹن ملک میں بسنے والی شیاؤں کے لئے منڈی بنا کر نیز، اپنی صنعتی ضروریات کے لئے خام مال پیدا کرنے کی ذمہ داری سونپ کر دیں۔ اقوال اقتصادی نظام کا حصہ بنا دیا گیا۔ (۱۴)

لہذا Surplus اتھیانے کے اس طریقہ کار کو بدلتا پڑا جو کہ پہلے مرحلے کا طریقہ تھا۔ اب ضروریات ہوں گی تھیں چنانچہ معاشی، سیاسی، انتظامی، سماجی و کچھ نئے نظریاتی ترتیب و تنظیم میں بھی تبدیلی لائی گئی۔ اس تبدیلی

ڈولپمنٹ ور مارڈ نائزیشن کا نام دیا گیا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے کہ نوآبادی کی معیشت کو بین الاقوامی کپالست سسٹم کا حصہ بنادیا گیا۔ ایسا کرنے کا اہم طریقہ غیر ملکی تجارت کو تمام بند یوں سے آزاد کر دینے کا تھا۔ خاص طور پر میٹروپولیشن ملک کے ساتھ تجارت پر سے تمام قدغٹیں ہٹادی گئیں۔ چن چندر کی رائے ہے کہ کافی عرصے تک نوآبادی میں اس قدر آزاد تجارت کی روش کو اپنایا جا تا رہا جو کہ میٹروپولیشن ملک میں بھی غنہ تھی میٹروپولس کے سرمایہ داروں کو نوآبادی میں پامیشن کے لئے قطععات کی فراہمی، تجارت، ٹرانسپورٹ، کان کنی اور بعض دفعہ صنعتوں کے قیام کے لیے مکمل آزادی دے دی گئی۔ (۱۵) نوآبادیاتی ریاست کی طرف سے سرمایہ داروں کی اس وقت غیر معمولی مالی اعانت کی گئی جب میٹروپولس میں آزاد معیشت (Laissez-Faire) کا طوطی بول رہا تھا۔ سرید بر آس نوآبادی کا زرعی ڈھانچہ بھی بنیادی تبدیلی کا متقاضی تھا تاکہ نوآبادی کو Reproductive بنایا جاسکے۔ اس لیے وہاں Capitalistic Agriculture کو رائج کیا گیا تاکہ زرعی پیداوار کو بڑھایا جاسکے اور زرعی اجناس کی منڈی کو ترسیل کو سہل بنانے کے لیے آمدورفت اور نقل و حمل کے شعبہ جات میں بنیادی تبدیلی مانی گئی۔

دوسرے مرحلے کے دوران زیادہ بڑی تبدیلیاں انتظامی شعبے میں کی گئیں۔ کلونیل انتظامیہ بہت جامع اور مفصل (detailed) ہو گئی تاکہ میٹروپولیشن مصنوعات نوآبادی کے بہت ہی اندرونی نوآبادی سے وابستہ دیہی علاقے تک پہنچ سکیں اور ہر اس حصے سے جہاں تک ممکن ہو سکے زرعی خام مال کو حاصل کیا جاسکے۔ اسی طرح قانونی ڈھانچے میں بھی تبدیلی لائی گئی۔ اب معاہدے (contract) کے تقدس اور اس کے صحیح طور پر اطلاق و عائد کو ہر لحاظ سے حکومتی تحفظ دیدیا گیا۔ تاکہ درآمدات اور برآمدات کے نظام میں کوئی تعطل پیدا نہ ہو۔ اسی مرحلے کے دوران ہندوستان میں مغربی قانونی و عدالتی نظام کو رائج کر دیا گیا۔ گوکہ کونستبل لاء، لاء آف کنٹریکٹ، بیل لاء پر سبجری، پرنٹل لاء وغیرہ کو جوں کا توں ہی رہنے دیا گیا۔ (۱۶) اور اس سے چھینر چھڑ مناسبت نہ سمجھی گئی۔ ایک اور اہم اور قابل ذکر تبدیلی ایجوکیشن سے متعلق تھی تاکہ نئی نگر و سبب انتظامی مشینری کو موثر طور پر چلانے کے لیے اہل فرد کے حصول کو ممکن بنایا جاسکے۔ اس کے ساتھ ساتھ نوآبادی کو اس کے مادی وسائل کو regenerate کرنے کے قابل بنانے اور "مقدیموں" میں وفاداری پیدا کرنے کے لیے جدید ایجوکیشن بہت ہی اہم ذریعہ ہو سکتی تھی۔

کلونیل ازم کے دوسرے مرحلے کے دوران انگلستان کے سیاست دانوں کے ایک طبقے میں یہ سوچ کافی مقبول ہونے لگی کہ نوآبادی میں رہنے والوں کو دیگر جمہوریت اور سلف گورنمنٹ کا گرسکھا دیا جائے تو یہ بہتر اسان اور شہری بن جائیں گے۔ اور روائیڈ آرڈر کی برکات میں بزنس کنٹریکٹ کے نقد، آزاد تجارت اور اقتصادی زرقی دیگرہ کو مستقل بنیادیں فراہم کر کے اگر میٹروپولیشن ملک نوآبادی سے اپنا سیاسی و انتظامی کنٹرول ہٹا بھی لے تو اس کے اقتصادی مفادات کو گزیر نہ پہنچ پائے گی۔ (۱۷)

جب یہ سوچ یا گیا کہ نوآبادی کے سماجی و اقتصادی ڈھانچے میں بنیادی تبدیلی لائی جائے گی تو اب ضروری ہوا کہ ہندوستان کے عصری کلچر اور سوسائٹی کو کٹر اور بیسندہ ثابت کیا جائے تبھی اس میں کسی بھی قسم کی تبدیلی کا حوالہ پیدا ہوگا۔ چنانچہ ۱۹ ویں صدی میں جو تھیوری آف ڈیولپمنٹ وضع کی گئی اس کے ہم خدو خال اس طرح ہیں۔ (۱) لائسنس آرڈر کو یقینی بنانا۔ (۲) زمین کو ذاتی ملکیت میں دینے کی روایت کا آغاز۔ (۳) غیر ملکی سرمائے کو نوآبادی میں انوسٹ کر کے یہاں کی اقتصادی زبوں حالی کو دور کرنے کی کوشش کرنا۔ (۴) ریل و رسائل اور نقل و حمل کے ذرائع کو ترقی دینا۔ (۵) غیر ملکی تجارت کو فروغ دینا۔ (۶) جدید تعلیم کے ذریعے ”مقامیوں“ کی تربیت کر کے انہیں اس قابل بنانا کہ وہ جدید اقتصادی تقاضوں کو سمجھ سکیں۔ (۷) جدید کلچر کی ترویج تاکہ مقامیوں میں انصاف خرچی جیسے نتیجے رچیں کی حوصلہ شکنی کی جاسکے۔ (۱۸)

کلونیل ازم کے ذریعے نوآبادی کے استحصال کا تیسرا مرحلہ تب شروع ہوا جب بین الاقوامی معیشت میں کئی اہم ترین تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ یورپ کے کئی ممالک میں صنعتکاری کا جال بچھ گیا بعد ازاں امریکہ جاپان بھی اس صف میں شامل ہو گئے۔ سائنسی علوم کے صنعت پر اطلاق سے صنعتی ثمر بہت ہی تیز ہو گیا اور بین الاقوامی منڈی و وحدت میں ریل و رسائل اور آمد و رفت میں انقلاب آ جانے سے مزید استحکام آیا۔ (۱۹) ان حالات کے پیش نظر نئی اور محفوظ منڈیوں کے لئے جنگ و دو میں شدت آ گئی تاکہ ہر میٹروپولیٹن ملک زیادہ سے زیادہ زرعی یا پھر معدنی خام مال پر اپنے تصرف قائم کر لے اور بعد میں اسی خام مال سے تیار کی جانے والی مصنوعات کو نوآبادیوں ہی میں لاکر فروخت کر سکے۔ میٹروپولیٹن ملک میں صنعت کاری کے باعث اور نوآبادیوں کے استحصال کے قلیل ’سرمائے‘ کی بڑی مقدار جمع ہوئے لگی تھی اس کے ساتھ ساتھ کئی ترقی یافتہ ممالک میں بنکوں کے سرمائے کا صنعتی سرمائے کے ساتھ ادغام ارتکاز سر دہنکا باعث بنا تھا۔ چنانچہ اب ضرورت اس امر کی تھی کہ برآمدات زیادہ سے زیادہ کی جائیں تاکہ یہ مرکز سرمایہ گردش میں آ سکے۔ اس کے لیے نہ صرف نوآبادی میں ڈیولپمنٹ کے عمل میں تیزی لائی گئی تاکہ وہاں پر ایسے حالات پیدا ہوں جو کہ کلونیل مصنوعات کی کھپت کے لئے موافق ہوں۔ لہذا کپٹل انوسٹمنٹ پر کلونیل اجارہ داری شدید کر دی گئی تاکہ نوآبادی سے حاصل ہونے والے رسائل کی ترسیل میں خدو آئے اور وہاں کے افراد کی قوت خرید بھی برقرار رہے۔ (۲۰)

تیسرے مرحلے میں سیاسی اور انتظامی امور کے حوالے سے کلونیل ازم کی گرفت شدید تر ہو گئی۔ اور حالات تقاضا تھا کہ کلونیل ریاست ہندوستانی معاشرے کے ہر پہلو اور جہت کے اندر تک داخل ہو کر ہر اس شے پر کہ جس سے اسے کچھ بھی فائدہ پہنچ سکتا ہو کنٹرول حاصل کر لے۔ اب آزادی کی بات کو ترک کر کے Benevolent Despotism کے نظریے کو مقبول عام بنانے کی کوشش شروع ہو گئی۔ نوآبادی کے بانیوں کو مستحق Child

immature قرار دے کر لو آبادیاتی حکمران ان کے مستقل فرسٹی بن بیٹھے ہندوستان کے جغرافیے اور یہاں پر رہنے والوں کی نسل، آب و ہوا، تاریخ، سماجی تنظیم، کلچر اور مذہب کو تہذیب اور سیف کو رنٹ کی کامیابی کی راہ میں رکاوٹ بنا کر ٹوٹ کر ٹوٹ گیا۔ یہ سوچ دوسرے مرحلے کے دوران مروجہ سوچ کے بالکل ہی برعکس تھی کیونکہ دوسرے مرحلے میں ہندوستانی لوگوں سے کلونیل آقاؤں کو یہ امید ضرور تھی کہ وہ تعلیم و تربیت کے بعد یورپیوں کی کاربن کاپیاں بن سکتے ہیں۔

اپنے نوآبادیاتی قبضے کو دوام بخشنے کے لیے سیاسی و اقتصادی وسائل پر اپنا تصرف قائم کر لینے کے علاوہ انگریزوں نے مقامی کلچر میں دخل اندازی کا آغاز کیا۔ خاص طور پر ۱۸۳۰ء کے چارٹر ایکٹ کے بعد سے برصغیر کے نظام تعلیم کو از سر نو مرتب کیے جانے کا فیصلہ کیا گیا۔ (۲۱) مستشرقیت پر مبنی علم کے ذریعے مقامی حالات، سماجی طور، طور، رسوم و رواج اور تاریخ کی نئے سرے سے توضیح کی جانے لگی۔ اتھنولوجر فیمل سر دے۔ مردم شماری کے اعداد و شمار اور ڈسٹرکٹ گزیٹیئر کے ساتھ ساتھ ہندوستانی ذات پات کی بنیاد پر تقسیم پر خصوصی توجہ صرف کی گئی۔ (۲۲) اس طرح سے ہندوستانی سماج کو ایک واحد ذاتی کالی تصور کیے ہوئے سے بعض مخصوص اوصاف کا مظہر قرار دے دیا گیا۔ اور ہندوستان کے معاشرے میں موجود تنوع کو غیر یکساں اور انداز میں مستقل بنیادوں پر تقسیم کر دیا گیا۔ لہذا ۱۹ویں صدی کے بعد سے ہندوستانی معاشرہ سماجی اقلیت کا شکار ہو گیا۔ جس کی متعدد وجوہات میں سے ایک وجہ کلونیل جدیدیت (Colonial Modernity) بھی تھی۔ صدیوں سے چلی آ رہی روایات میں رشتہ پیدا کر کے غیر ملکی تعلیم و علم کے ذریعے سے انہیں ہی بنیادیں فراہم کر دی گئیں جس کے سونے انگلستان میں تھے نہ کہ ہندوستان میں۔ اس حوالے سے ہندوستان میں انگریزی زبان و ادب کو متعارف کروایا جانا بہت اہم اقدام تھا۔ انگریزی ادب کو کلچرل مڈلز کے طور پر یہاں ۱۸۳۰ء کی دہائی میں متعارف کر دیا گیا جبہ اس وقت انگلستان میں ابھی تک لاطینی کلاسیکی علوم ہی رائج تھے۔ گادری دشونا تھن کا تو یہ کہنا ہے کہ انگریزی ادب کے ذریعے دراصل عیسائیت کی تبلیغ کے لئے راستہ ہموار کیا گیا۔ (۲۳) اس مضمون کے ذیل میں وہ عنوانات نصاب میں شامل کرنے کے جن کا ہندوستانی تاریخ و ادب، رسوم و روایات سے قطعاً کوئی تعلق نہ تھا۔ لارڈ میکالے اور چارلس کورنٹ کی جانب سے وضع کئے گئے اصولوں کی روشنی میں ہندوستان کے لئے ایسا تعلیمی نظام رائج کیا گیا جس کے ذریعے مغربی علوم سے کہ جو 'مغربی عقلیت' میں گندھے ہوئے تھے یہاں کے طبقہ خواہ کو بہرہ ور کیا جانے لگا۔ اس طرح ۱۹ویں صدی کے زریع آخر تک اچھی خاصی کلچرل انجینئرنگ کر دی گئی تھی۔ کلونیل متباد کی کہانی اس وقت تک مکمل نہ ہوئی جب تک انگریزوں کے احباب برتری و نسلی تعارض کا ذکر نہ کیا جائے۔ ہندوستان میں اپنے اقتدار کو استحکام دے لینے کے بعد سے یہاں کی پس مندی کی وجوہات مقامی کلچر اور نسل کی کمتری میں

مطالعہ کی جانے لگیں۔ ہندوستان کی معاشرتی اقدار کو تو ہم پرستی، تہذیب اور غیر انسانی رسوم سے عبارت قرار دے کر مسترد کر دیا گیا اور اس خیال کو رواج دینے کی حتی المقدور کوشش کی گئی کہ مشرق (ہندوستان) کی غیر متحمل عوام کو تہذیب و تمدن سے آشنا کرنے کی ذمہ داری انگریزوں کو خود نے سونپی ہے۔ اسی نظریے (سوچ) کو White man burden کہا گیا۔ اور تو اور ہر ڈر، ریکل اور مارکس نے اور فینل ڈسپانزیم (۲۴) کو مشرق کا بالعموم اور ہندوستان کا بالخصوص لازمی وصف قرار دیتے ہوئے نوآبادیاتی دخل اندازی (Intervention) کو چھپی ہوئی برکت (Blessing in Disguise) قرار دیا۔ ورنہ یہاں تک کہ یہاں کے فیوڈل اور ڈسپانک نظام کو توڑنے کے لیے نوآبادیاتی قبضہ بہتری کی جانب ایک اہم قدم تھا۔

ہندوستان کے طبقہ اعلیٰ کے کلونیل ازم کی کلچرل برکات کو وابہانہ انداز میں، پناہ اور انگریزی اطور کو، پناہ شعار بنا کر فخر کرنے لگے۔ جیمس ل، ولیم جوز، جان گل کرائسٹ، رچرڈ ٹمپل ایبٹ اور ڈاؤسن جیسے مستشرقین ان کے علمی و فکری رہنما قرار پائے۔ ہندوستان میں رجنی پام دت۔ کنور محمد اشرف اور پروفیسر حبیب نے کلونیل استحصال کو آشکارا کیا بلکہ اس کی مذمت بھی تھی اس روایت کو بعد ازاں عرفان حبیب، پن چندر اور سبھاشن (Subaltern) محققین نے قائم رکھا۔ انہوں نے انڈیڈو معید کے ساتھ ساتھ گراہی، ای بی ٹامسن اور فریڈرک ٹنن سے خاطر خواہ علمی فیض حاصل کیا لیکن آزادی کے بعد پاکستان میں صورتحال اس سے یکسر مختلف رہی۔ پاکستانی خواندہ طبقہ کلونیل عہد کو خوشحالی، امن و سکون اور اعلیٰ تہذیبی اقدار کا حامل عہد تصور کرتے ہیں۔ اس ضرورت اس امر کی ہے کہ یہاں پر کلونیل عہد کا تجرباتی انداز میں مطالعہ کیا جائے اور پاکستانی ریاست اور معاشرے پر اس عہد کے اثرات کو علمی ادبی و تحقیقی حلقوں میں زیر بحث لایا جائے۔

حوالہ جات

- ۱- عیہ بومبارکونٹیل ازم پوسٹ کلونٹیل ازم" (روڈیج لندن ۱۹۹۸ء، بکلوٹیل ازم کی نظری تقسیم کے لئے مزید دیکھیں ریسٹ ۷
سی جیک، پوسٹ کلونٹیل ازم، بین ہسٹاریکل انٹروڈکشن (جیک ویل ہیشیرز، کسٹورڈ ۲۰۰۰ء، ص ۵-۲۳۔
- ۲- ایضاً
- ۳- ایضاً ص ۲
- ۴- ایضاً
- ۵- ایڈون ڈیسیس، "دی ہین گوٹن ہسٹری آف لیٹن، امریکا" (ہین گوٹن ہسٹری لندن ۱۹۹۲) ص ۶۶-۶۷۔
- ۶- کیرن آرم سٹرائک "اسلام- اے شمارٹ ہسٹری" (کونیکس لندن ۲۰۰۰ء، ص ۱۱۰-۱۱۳۔
- ۷- بومبارکونٹیل ص ۳
- ۸- ایضاً
- ۹- ہین چنڈر، "ایسیر آف کلونٹیل ازم" (اورسٹ، نیگ ٹی ڈی ایل ۱۹۹۹ء، ص ۶۳
- ۱۰- ایضاً
- ۱۱- پارتھ چٹرجی، "دی نیشنل انڈیانس فریگمنٹس بکلوٹیل، ایڈ کلونٹیل ہسٹری" (پرنس پرنٹورٹی پریس، نیو جرسی، ۱۹۹۳ء، ص ۴
- ۱۲- ہین چنڈر، ص ۶۳
- ۱۳- ایضاً
- ۱۴- ایضاً ص ۶۵
- ۱۵- ایضاً
- ۱۶- ایضاً ص ۶۶
- ۱۷- ایضاً ص ۶۶-۶۷
- ۱۸- ایضاً ص ۶۷
- ۱۹- ایضاً ص ۶۸
- ۲۰- ایضاً
- ۲۱- بکوری (شولنا تھن)، "ہکس آف کوکووسٹ ہسٹری، سنڈی ایڈ برٹش روس سائنڈیا ایڈ ہسٹری لندن ۱۹۹۰ء، ص ۲۳
- ۲۲- ہماؤڈو، "کلونٹیل ازم افس قادم آف ہالچ" (کسٹورڈ یونیورسٹی پریس نیو جرسی) ص ۳
- ۲۳- اسی تصور کو اس کے صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لیے دیکھئے روتلڈ ٹڈن اور ٹیلٹ کسٹورڈ آف ایڈریا، "ہاؤرس ایٹس" ص ۲۰
- ۲۴- (۱۹۸۶ء) ص ۱۰۴-۱۲۵
- ۲۵- گارڈی (شولنا تھن)، ص ۷
- ۲۶- سہائی "تاریخ" ص ۱۳، شمارہ ۱۰۲، لاہور، گلشن باؤس ۲۰۰۳ء

نہ۔ یہ طرقات۔ یسٹ اٹل سٹے اقسامی اور تبارکی سامجے داری کی پامیسی اپانی ہے۔ یورپ ۱۹۰۳ء
 میں بحران کے بعد یا وہ پانچ ہو گیا ہے۔ وہ تیسری دنیا سے تبارکی تعلقات و متواتر شدہ پالیسی پر قائم
 ہے۔ مشرق وسطیٰ و شمال افریقہ میں اس پالیسی پر عمل ہو رہا ہے۔ خصوصاً مشرق وسطیٰ میں وہ یہی مدہ نظام
 کے تحت میں نہیں ہے۔ کیونکہ یہ براہ راست اس کے تبارکی اور اقسامی مدہ کے خلاف ہے۔

یورپ نے عرب ایٹم اپنے ٹھکانے اور تہذیبی نشے سے سوچ سمجھ کر قمر بستے میں بن پڑا ہندو کے
 ساتھ مل ج ہے۔ عرب دنیا کو اس تہذیبی و ثقافتی اثرات سے زیادہ متعلق بھی نہیں ہے۔ جب تک یہ تہذیبی
 بنات ان کے اقتدار کے لیے ٹھکانہ بن جائے۔ بلکہ حق تو یہ ہے کہ عرب دنیا کی تبارکی اور پالیسی خلائی
 میں بدل جاتی ہے ورنہ کے کلچر کو اپنا لیتی ہے۔ صاحب اقتدار طبقہ زیادہ اطمینان محسوس کرے گا کہ اس کے
 یہاں اقتدار کے خطرے بہت دور ہو جائیں گے۔ یورپ اس اعتبار سے ایک طویل مدتی پالیسی پر رہ چکا ہے۔
 جس کا اندازہ برسلونا پروسس کے تجزیے پر آسانی کیا جا سکتا ہے۔ جو ۹۹ میں انجام پذیر ہوا۔

برسلونا پروسس کے تحت مشرق وسطیٰ کے بارہ ممالک اور یورپ کے درمیان تجارتی تعلقات، اقتصادی، ترقی
 اور سیاسی و مدنی شریکیت کو معاہدے کی حیثیت حاصل ہے۔ شام، لبنان، مصر، یمن، سعودی عرب، عراق،
 اور ہم عرب ممالک اس معاہدے پر دستخط کر چکے ہیں۔ حالانکہ سماجی اور مدنی شریکیت کے متعلق جمہوریت کی
 طرف پیش قدمی ہے۔ یسٹ یورپ نے سرنگہ کی طرح مشرق وسطیٰ میں جمہوریت کے فروغ کے لیے کوئی
 اصول اور مستحکم منصوبہ بندی سمجھی نہیں کی اور نہ کبھی عرب ممالک پر جمہوریت کے قلعے سے کوئی شرط عائد کی۔

یورپ کا بیرونی مقصد اپنے مفادات کا تحفظ ہے۔ سیاسی سطح پر ان ممالک سے بھڑکی کوشش اس کی حکمت
 عملی کے دائرے سے باہر ہے۔ اس کی سب سے بڑی بھجوری تیل اور توانائی ہے۔ امریکہ بربر یہ کوشش کر رہا
 ہے کہ برسلونا پروسس میں جمہوریت کے قیام کو ایک ہم مطالبے کی حیثیت دی جائے لیکن یورپ اس کے لیے
 تیار نہیں ہے۔ کیونکہ عرب حکمران جمہوری اقدام کے تحت مخالف ہیں۔ یہ کسی مطالبے کو وہ کامل اکتانہ نہیں
 سمجھتے۔ یہ وجہ ہے کہ یورپ براہ راست جمہوری مطالبات سے دامن کش رہا ہے۔ جب تک امریکہ اور یورپ
 مشن کے طور پر اپنا خطوں میں جمہوری انقلاب کے لیے منصوبہ بند پالیسی پر عمل کر رہے ہوتے، یہاں جمہوریت کا
 فروغ ممکن نہیں۔

اس کا آہٹ بڑا سبب ہجرت کا مسئلہ ہے۔ یورپ میں مشرق وسطیٰ اور افریقہ سے ہجرت کر کے تیار ہونے والوں کی
 یہ بین الاقوامی تباہی ہے اور یہ سلسلہ محدود کرنے پر توجہ بھی جاری ہے۔ اگر عرب ممالک میں جمہوری انقلاب پر
 براہ راست زور یا گیا اور حکومتوں نے ایسی تحریکات کے خلاف سخت اقدام کئے جو قطعی قلعہ ہے تو مہاجرین کی

تقدیم میں بے پناہ اضافہ ہو جائے گا جو یورپ کو قطعی منظر نہیں ہے۔ تیسری دنیا کے مہاجرین نے یورپ کے مختصر ممالک میں اسے غلامی قائم کر لئے ہیں جن میں وہ اپنی تہذیب اور مذہبی شناخت کے ساتھ زندہ رہنے پر آمادہ ہیں۔ یورپ مزید دوسرے حق میں نہیں ہے بلکہ مذکورہ دوسرے کا سب سے بہتر علاج بھی یہی ہے کہ خود تیسری دنیا مغربی کلچر مسلط کر دیا جائے۔

یہ درست ہے کہ یورپ اور امریکہ نے عرب دنیا میں سیاسی دشہری آزادی، عورتوں کے حقوق و اختیارات اور عسکی میدان میں پس ماندگی کی نمایاں کر کے بالواسطہ طور پر جمہوریت کی پیش رفت کی کوشش کی ہے۔ انوار متحدہ کے ذریعہ عرب دانشوروں سے ایک ایسی رپورٹ تیار کر لی گئی ہے جس کی بنیاد پر گروپ آئٹھ نے 2004 میں PARTNERSHIP FOR PROGRESS AND COMMON FUTURE کے نام سے ایک مشترکہ منصوبے کی حتمی حیثیت دی۔ شمالی افریقہ کو بھی اس میں شریک کر لیا گیا۔ اس منصوبے کے تحت ان دونوں مسلم خطوں میں جمہوریت کے فروغ پر اتفاق آرا ہوا۔ یہ منصوبہ اس نظر سے پریشانی ہے کہ یورپ اور امریکہ کی سلامتی اور بقا کے لیے یہ دونوں خطے بے پناہ اہمیت کے حامل ہیں۔ مگر امریکہ اور یورپ میں طریقہ کار پر اتفاق نہ ہو سکا۔ اس کے باوجود یورپ اور امریکہ کی بلوا۔ ملہ حمایت پر مجبور کیا ہے۔ وہ اپنے تیل اور توانائی کے معاد کے لیے ان خطوں کی حد تک امریکہ پر منحصر ہے۔ چنانچہ اتحادی افواج کا حصہ بننا ان کی مجبوری ہے۔

مارسلونا پر دس کے پس پردہ کئی سبب تھے۔ ۱۹۹۱ء میں زوال روس کے بعد امریکہ عالمی طاقت بن گیا۔ امریکہ اور یورپ نے اس فکر کو سامنے دیا میں عام کیا کی جمہوریت ہی واحد ایسا نظام حکومت ہے۔ جو انسانی آزادی کا ضامن ہے اس کے برخلاف یورپ نے ایک نئی پالیسی بنائی۔ جس کے تحت آزاد معیشت اور اقتصادی اصلاحات پر زور دیا گیا۔ (RMP) سے موسوم کیا گیا۔ یعنی REONATED MEDITERANEAN POLICY یورپ نے اس کے بعد بھی کئی اقدام کئے جن میں جمہوریت اور انسانی حقوق کو نمایاں شرائط کی حیثیت حاصل تھی۔ اس مقصد کے لیے (WMPF) عالمی مالیاتی ادارہ کو بھی استعمال کیا گیا جو تیسری دنیا پر تہذیبی جارحیت کو ایک بڑا اور موثر ذریعہ ہے۔ یورپ کے سارے کئی مشکلات تھیں جن کا ذکر ۲۰۰۳ء میں یورپ کے اس پالیسی منشور میں کیا گیا ہے۔ یہ منشور دراصل (EUROPEAN SECURITY STRATEGY) یورپی تحفظ کی حکمت عملی کہتی ہے۔ اس میں دہشت گردی۔ جوہری اسلحہ۔ علاقائی تنازعات، منظم جرائم اور ریاستی نا کامی پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ یورپی فکر کے مطابق یہ تمام خطرات وسطی ایشیا میں موجود ہیں۔ 2004ء میں میڈرڈ کے بم دھماکوں نے یورپ کو دہشت میں مبتلا کر دیا تھا۔ جس کے سبب کے لیے اسکندریہ میں 2004ء میں ایک ناؤ ڈنڈیش قائم

کہ چاہے جس میں سارا دور الٹنروٹس پر ہے۔
 دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ میں فی غیر کے لیے ضرورت تھی۔ یٹلیا اور افریقہ کے ہزاروں
 افراد مختلف مذاہب اور تہذیبی، ثقافتی قدر کے ساتھ یورپ میں آباد ہوئے دوسری جنگ عظیم تک یورپ میں
 صرف ایک مذاہب اور ایک کلچر تھا۔ عیسائیت ہی کو چاند مذہب سمجھا جاتا تھا۔ نجات اخروی کا ذریعہ صرف عیسائیت
 تھی۔ دوسرے تمام مذاہب باطل قرار دیئے جاتے تھے۔ اور ان کے ماننے والوں کو کافر کہہ جاتا تھا۔ یورپین کلچری
 کو سب سے اہم اور نمائندہ کلچری حیثیت حاصل تھی۔ لیکن مابعد نوآبادیاتی عہد میں جب مختلف مذاہب اور کلچر کا
 ایک سیلاب یورپ پہنچا تو وہاں کے لوگوں نے اسے سوچنا شروع کیا۔ اور جب کثیر مذہبی (Pluralism) اور کثیر
 ثقافتی (Multi Culturalism) کا رجحان شروع ہوا۔ رفتہ رفتہ اس رجحان کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ 1962ء
 میں وٹیکن دستاویز (Vatican Documents) سامنے آیا جس میں پہلی بار یہ اعتراف کیا گیا کہ تمام مذاہب
 سچائی کی تعلیم دیتے ہیں۔ تمام مذاہب سچت کے درائع ہیں۔ اس کے قبل صرف عیسائیت ہی کو حقیقی مذاہب سمجھا
 جاتا تھا۔ لیکن تمام مذاہب کی سچائی کو تسلیم کرنے کے بعد کثیر امدہ ہی (Multi-religious) انکار سامنے آئے اور
 یہ خیال عام ہوا کہ کوئی مذاہب باطل نہیں ہے۔ ہر مذہب مثبت تعلیم دیتا ہے۔ دوسرے مذاہب کی حقیقت و صداقت
 کے اعتراف کے ساتھ ہی عقل پسندی (Rationalism) کو فروغ حاصل ہوا۔

ہندوستان میں یہ امدار فکر پہلے سے موجود تھا۔ ہزاروں برس سے یہاں مختلف مذاہب اور کلچر کے لوگ ساتھ
 ساتھ رہتے آئے تھے۔ ستوں سادھوؤں، صوفیوں، فقیروں اور مذہبی اصلاح پسندوں نے آپس میں مکالمے کئے اور
 مختلف مذاہب کی سچائیوں کو تسلیم کیا۔ جین مذہب میں سیاداد (Syad Wad) کا نظریہ شروع ہی سے کارفرما
 ہے۔ اس میں اضافیت (Relativity) کی تصوری ملتی ہے۔ گدس آدھا خالی ہے۔ گھاس آدھا بھرا ہوا ہے۔ یعنی
 حقیقت اور صداقت کے مختلف پیمانے ہیں مختلف سطحیں ہیں۔

سرد جنگ کے عہد میں تیسری جنگ عظیم کے خوف سے قطع نظر سب کچھ تقریباً ٹھیک ٹھاک چل رہا
 تھا۔ سیاست ہو کہ معاشرہ، تجارت ہو کہ بین الاقوامی روابط بڑی حد تک ایک توازن قائم تھا۔ تیسری دنیا کے ملکوں کو
 ہم نوا بنانے کی کوشش دونوں فیصوں کی طرف سے ہوتی تھی جس میں جارحیت کی گنجائش کم تھی۔ لیکن ۱۹۹۰ء کے
 زلزلے سے دوسرے کے بعد امریکہ واحد سپر پاور رہ گیا۔ اور اس نے اور اس جلیفوں نے پناہ دہائی توڑن کھو دیا۔ تیسری
 دنیا کے طرف سے کا شدید چارحانہ رویہ عملی طور پر سامنے آیا۔ شرقی وسطی اور شمالی افریقہ کے ملکوں کا خاص
 نشانہ ہیں۔ یو این اور ان کی ذاتی جاگیر ہے جس کے نتیجے میں آج دنیا میں تشدد اور غیر مفلوعلیہ کا عام احساس دلوں
 میں گھر کر چکا ہے۔

ہندوستان سے۔ تاہم میں مغربی تہذیبی جاہلیت سے مختلف پہلو ہیں۔ ہم تو ہندوستان میں فرقہ وارانہ سیاست کی تردید کے ساتھ چلتی رہی ہے۔ اس میں بے طاؤسی سہرا ان کا ستھیری ذہن مخصوص کر رہا ہے۔ لیکن ۱۹۹۱ء میں زوال روس سے بعد تیسری دنیا پر مغرب کی تہذیبی جاہلیت میں شدت اور مت تک ہوس گزر دیکر سیاست کی فضا ہے۔ فرسہماراؤ اور من موہن سنگھ نے امریکہ اور یورپ کے لیے ہندوستانی بازار کھول دیا۔ دوسرے غظلوں میں ہندوستان کو امریکہ اور یورپ کے ہاتھوں گرو دی رکھا۔ ۱۹۹۲ء میں بدینا مسجد کا افتتاح اور زعفرانی سیاست کو مروج حاصل ہوا۔ جس کے لیے کانگریس کی حمایت کوئی اہم نہیں ہوتی تھی۔ ۲۰۰۵ء میں بی جے پی کا برسر اقتدار آنا اور مکمل پانچ برسوں تک اقتدار پر قابض رہنا بہت کچھ سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔ ۲۰۰۵ء کے انتخاب میں بی جے پی کی شکست کے بعد جو نیا منظر نامہ ابھر کر سامنے آیا وہ کئی پہلو سے سید فخر دیکر حائل ہے۔

زوال روس کے بعد سب سے نمایاں انقلاب تو یہ ہوا کہ مغرب کی معنویت پسندی نے اپنا چہرہ اٹھار کر دینا۔ اور امریکہ کی راہ گیری کا دور شروع ہو گیا۔ جس کو اصطلاح میں عالم کاری (Globalization) سے مراد لیا جاتا ہے۔ دوسری ہم تبدیلی ہندوستان کی زعفرانی سیاست میں آئی۔ جس نے ہندوستان کی مختلف اقلیتوں پر تہذیبی جاہلیت کا بے حد ظالمہ مظاہرہ شروع کر دیا۔ حالانکہ وہ خود مغربی تہذیبی جاہلیت کا سب سے اہم ہدف ہے۔ لیکن اقتدار کی بدولت۔ دوست کے لالچ اور پیش گوئی کی نفسیات نے زعفرانی سیاست کی آنکھوں پر پٹی باندھ دی۔ اور بد واقفیتوں کے تعلق سے ایک نئے بھارت کسے اسلحہ تیار کرے میں مصروف ہے۔ اور دھرتی راشٹرا کا بارہ کرے لگی ہے۔ یہ اجمال تفصیل کا تقاضا ہے۔

اڈالائی کے "سیکور جناح" بیان نے آری۔ ایس۔ ایس میں کھیل بھادی جس نے اڈالائی کو دور کنار کرنے کا بعد دیا۔ راق نامہ سنگھ بی جے پی کے صدر ہوئے۔ وہ ایک عاتقائی یڈر تھے۔ یو پی کے چف فشر (Housw) Un-American Activities committee (ایٹچا یو اے سی) ۱۹۳۸ء میں قائم ہوئی تھی اور ۱۹۵۰ء کے قریب جس میں خاص طور پر کیونسٹ ممبر شپ کارڈ ہلڈ اور ان کے نظریاتی دوستوں، ہمدردوں پر کیونسٹ ہونے کے الزامات اور مقدمات قائم کئے گئے تھے۔ اس میں ۳۲۰ لوگ شامل تھے جن میں مشہور زمانہ دانش اور ادیب اور نامور ورفن کار بھی شامل تھے۔ ان میں سے ۲۰ کے قریب لوگوں کو ہلیک لسٹ کیا گیا۔ بیلٹن ممبرانہ قمر بھگورائو، س، چارلی چپلن، پال روسن، وڈو سالت، یونارڈ برنٹائن آدان کو ہلنڈ اور گروپ فیڈل کے ایڈیٹرز اور سیریا اڈلر کے نام مجھے ابھی تک یاد ہیں۔ مدھیوں میں سب سے زیادہ فعال سینٹر جو "ایٹھی" سرکیٹوں کو کیونزم سے روکنا زرا کرنے میں سب سے فعال تھا۔ بریخت کو مریکا میں اپنی مختصر

جدد وطنی کے دور ان اس آٹا بوائے کی سمات پیش ہونا پڑا تھا۔ جس کے فور بعد وہ برس (تہذیب مشرقی جرمی اور پس چلا گیا تھا۔ اس زمانے میں اس کمیٹی کا چیئرمین شاید پارلن نامس ایجاں لیس ووڈ میں کوئی قرا (دوبل بیئر) ۱۹۵۰ء کی دھائی کے آخر میں یہ کمیٹی ختم کر دی گئی تھی لیکن اس سرخ بخار "کا جرنل" امریکی معاشرے میں بگھی مہلک اور جان یوا سمجھا جاتا ہے۔)

وہ بچے تھے۔ بی بے پی کے وسیع حلقوں میں اس سے زیادہ اس کی کوئی پیچوں نہیں تھی۔ ورنہ وہ اپنے نظریات کے بے شہرت رکھتے تھے۔ لیکن ان کے حالیہ اطلاعات سے ان کے نظریات کی وضاحت ہوتی ہے۔ اور یہ سمجھنا سماں ہو جاتا ہے کہ کوئی اہم بیڈروں کو نظر انداز کر کے بی بے پی کو صدر کیوں بنایا گیا۔ رات نامیہ سنگھ ہندو تو کا انتہا پسند نظریہ رکھتے ہیں جس کوں کے بزرگ رہنما ڈارانی نے بڑی حد تک نرم اور ملائم کر دیا تھا۔ انڈونی کے پیش نظر غرضیہ انتخاب کا رست آمیز منجہ تھا اور انتخابی ریاضیات کی مجبوری۔ جب کہ راج نامیہ سنگھ کی انتہا پسندی برقرار ہے ابھی حالی میں یک جیسے سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے اپنے سیاسی موقف کی مکمل کردہ وضاحت کی۔ پوری شدت کے ساتھ تہذیبی قومیت (Cultural Nationalism) پر اپنے ایمان کو طرہ کیا۔ ان کے مطابق کسی قوم کا رتقا اور توانائی اس کی تہذیب پر مبنی ہے۔ ہندستان ایک سیاسی خند نہیں ہے بلکہ ایک جغرافیائی تہذیبی ایکائی ہے۔ انہوں نے اسرائیل سے ہندوستان کا موازنہ بھی کیا۔ تہذیبی قومیت کا تصور کوئی نیا نہیں ہے۔ تقریباً دو دہائیوں کے کچھ قبل سے یہ شور و غوغا جاری ہے۔ لیکن اسرائیل سے ہندستان کا موازنہ سنگھ نظریات کا ایک بالکل ہی نیا پہلو ہے۔

ہندستان کی تحریکات آزادی کے احترام و وقار کو سنگھ پر یوار خاطر میں نہیں لاتا۔ ہندستانی آئین ہندستان کی سیکولر جمہوریت کو ہوسوسو کر رہا ہے۔ اور ہندستان کو ایک ہندو شرفرا رو دیتا ہے۔ اس نے تہذیبی قومیت کے تصور کو فروغ دینے کو ہر ممکن کوشش کی ہے۔ جس کے تحت ہندی، ہندو اور ہندوستان کا نظریہ کارفرما ہے۔ تہذیبی قومیت بنیادی طور پر ہندستانی قومیت کے برعکس متضاد نظریہ ہے۔ ہندستانی تصور قومیت کے مطابق ہندستان ایک جغرافیائی سیاسی وحدت ہے۔ اس کے برعکس سنگھ پر یوار کا زعفرانی جھنڈا مرکزی تہذیبی قدروں (تہذیبی) کی حیثیت میں رام، گیتا اور راجا رلوں کی ایک عدمت ہے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے مذہب کو تہذیب کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ ثروت مند سیاسی، سماجی اور جمہوری قدروں پر مبنی کلچر کے وسیع مفہوم کی تخفیف و تحقیر کر کے اسے ہندو تو کے برہمن مفہوم تک محدود کر دیا گیا ہے۔

کلچر کی مرکزی حیثیت سے مذہب کی مخصوص تعبیر و تفسیر سنگھ پر یوار کی فرقہ وارانہ سیاست پر مہر تصدیق ثبت کرتی ہے۔ جو ایک خاص مذہب اور نسل پر مبنی ہے۔ انظر اپنے زمانہ مروج میں آریوں کی تہذیبی برتری کے نعروں

نی مینا، جمہوریت پر قابض ہو گیا تھا۔ صاف انفلوں میں کہا جائے تو اس نے تمہارا یہاں، یا تھا۔ ترطرانی
 سے کہ منظر اور سولینی دونوں ہی نے اپنے سیاسی ایجنڈوں کی تکمیل کے لیے انہیں دہشت کی ریاست ہاتھ دینا
 چاہا۔ ان دونوں ملکوں کی فاشٹ سیاست کا ذکر اس لیے ضروری ہے کہ ان دونوں ہی نے اپنے اپنے ملکوں و
 دہشتی کے دہانے پر پہنچا، یا تھا۔ جرمنی میں تہذیبی قومیت کے پینڈے کو برو۔ ہارائے سے یہ ایک کروڑ میں
 ہوائیوں کو قتل عام کیا گیا تھا۔ جس میں چچاس فی صد یہودی تھے۔ یہ شخص اتھاق نہیں ہے کہ تریس تریس کے
 ٹکریہ ساز کو انکرنے بنکر کی ہے پناہ تعریف کی تھی کہ اس نے بہر قیمت اپنی تہذیب اور اپنے ملک کو نجاتی اثرات
 سے پاک و صاف کرنے کو فرض انجام دیا تھا۔ بنظر نے اپنے ملک اور اپنی تہذیب کو ہائی سل کے یہودیوں سے
 پاک و صاف کرنے کے لیے یہودیوں کے قتل عام کے منصوبے پر عمل کر کے سرری دنیا کو سکے میں اس دیا تھا۔ قومی
 اتھاق کی انتہا پسندی کا مظاہرہ جرمنی میں ہوا تھا۔ بنظر نے یہ تصور دیا تھا مختلف سلوس، مذہبوں اور تہذیبوں کے
 متضاد تضادات کو مٹا کر ان میں امتزاج اور ہم آہنگی کی بنیا پر ایک قومی تہذیب کی تخلیق ممکن ہی نہیں ہے۔ بنظر
 کا نظریہ اور سیاسی اقدام سنگھ پر یار وادوں کے لیے ایک قیمتی رہنما کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس سے فائدہ اٹھانا سنگھ
 پر یار وادوں کے دھرم کا حصہ ہے۔ یہ حیرت انگیز نہیں ہے کہ گجرات کی ب جے پی سرکار نے اسکووں کے مناسب
 میں بنظر کو قاتل و احترام کے ساتھ جک دی ہے۔

مشترک ماضی اور مختلف سماجی گروہوں کی ہم آہنگی سے جدید قومی ریاست کسی جمہورانی و سیاسی منظمے میں
 برسر سامنے آئی ہے۔ قومی ریاست میں کچھ کسی ایک مخصوص مذہب کا بہتا ہو چٹ نہیں ہوتا۔ اس کے متعدد دیگر
 پہلو ہوتے ہیں۔ کچھ کے مختلف، جزاء میں مذہب بھی ایک جز کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن ایک ہی جمہورانی سیاسی
 مرکز میں واقع ملک کئی تہذیبوں کو مجموعہ ہوتا ہے۔ ایک جمہوری ریاست میں مختلف کچھ اجتماعی زندگی اور احوال و
 میں ایک دوسرے کو اہی زیر خیزی اور توانائی سے مالا مال کرتے ہیں

انفوں ناگ امر یہ ہے کہ تہذیبی قومیت کے مدلل عوام کے بنیادی مسائل کو ٹالوئی اہمیت کا حامل سمجھتے
 ہیں۔ دراصل ان کی سیاست کا دار و مدار موقع محل کے لحاظ سے عوامی اتصال پر ہے۔ وہ عوام کو حسب ضرورت و
 مشاوت بنک کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مذہبی اور تہذیبی شناخت کی سیاست محض فریب ہے۔ معاشی اور
 سماجی مسائل کی بنیاد پر عوام کو ورغدا اور بھڑکانا ہی ان کا سیاسی ہتھکنڈا ہے۔ پس ماندہ طبقات کے حقوق، سوشلسٹوں
 کے مسائل اور عورتوں کے ساتھ نا انصافی وغیرہ کی ان کے نزدیک کو اہمیت نہیں۔ ان کی جگہ عورتوں کے ضابطہ
 کھانا، عوامی مسائل اور مذہبی اپارہ داروں کی تقدیس و عقمت وراثتی مذہب کو فروغ اور رسم و رواج کے حرم
 کو اولیت دیتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ کبھی کبھی زمینی مسائل بھی زیر بحث آتے ہیں۔ لیکن سیاسی دائرے میں تو

انیت میں۔ اسرائیل نے جو ملکی تہذیبی قومیت پر مبنی سیاست میں
 رائج ہے، اس قومیت کو کوئی ضروری سمجھا جاتا ہے۔ خواہ وہ بنظر ہو کہ ظاہر ہو، ہندو
 میں یہ رائج ہے کہ اس کا بار بار مذہبی شناخت سے وابستہ مسائل پر ہے۔ یہ انداز نظر غریب طبقوں کے حقوق
 کو ہٹا دینا ہے۔ تو ان کی غلامی اور ذلّت کو ختم کرنے کی شعوری کوشش ہے۔

تو یہ قومیت کے دور میں مذہبی قومیت کے ہندو مسلم خوردہ فردوں کو کوئی تائید نہیں حاصل ہو سکتی۔ رائج
 نے اثر ایہ طبقوں پر بہت ان کی قدر کر رکھی تھی۔ یہ نظریہ دو طرفہ فرقہ وارانہ پروپیگنڈوں کے نتیجوں میں کچھ دنوں
 تک اثر انداز ہو چکا تھا۔ مگر یہ طبقوں کی ایک منظم جماعت نے زمین دروں اور جاگیرداروں کی حمایت سے ہندو
 تو اس قومیت کے نظریات کا احیاء کیا اور کچھ برس مابعدہ مظلوم لوگوں کی تائید سے رائج میں اپنی موجودگی رائج
 کر لی۔ مگر یہ اس کا رد عمل محدود تھا۔ لیکن مذہبی جارحیت کے شعلوں کو ہوا دینے کے اعتبار سے کافی توانائیاں
 رہنا تھا۔ تہذیبی قومیت پر مبنی ہندو مسلم ریاست انگریزوں کی نرا دپالیسی کا بنیادی جز تھی جو آخر کار ملک کی تقسیم پر
 منتج ہوا۔ پاکستان میں تہذیبی قومیت پر مبنی سیاست کے حادی طویل عرصے تک اقتدار پر قابض رہے جس نے
 پاکستان کو ایک مزید تقسیم تک پہنچا کر دیا۔ یعنی پاکستان اور بنگلہ دیش۔ سری لنکا میں اس طرز فکر نے اہم سیاسی
 کردار ادا کیا ہے۔ جموں کے انفصال اور حقوق کی ان دیکھی نے وہاں ایل۔ ٹی۔ ٹی ای کو جنم دیا۔ ہندوستان
 میں 1980 کی آخری دہائی میں اس نظریے نے ہلاکت انگیز جارحانہ رویہ اختیار کیا اور مسلم اقلیت کے خلاف رام
 دھرم بھومی کی آڑ میں قتل و غارتگری کے بھی تک ادا سے کہیں۔ رائج ناتھ سنگھ کی انسانی سلیت (Integral
 Humanism) کی اصطلاح سنگھ پر یوار میں بہت مقبول و مروج ہے۔ یہ صرف حسن اتفاق نہیں ہے کہ جرمنی
 اور نئی کیلاشت حکومتوں میں بھی یہی اصطلاح رائج تھی اور اس کا بنیادی مقصد انگریزوں پر ظلم تشدد اور پڑوسی ملکوں پر
 جارحیت کا اہم تھا۔

ایک طرح سے رائج ناتھ سنگھ کا یہ دھڑی درست ہے کہ سنگھ پر یوار کا نظریہ قومیت اسرائیل کے تصور قومیت
 سے مماثلت رکھتا ہے، عربوں کے تیل اور گیس کے ذخائر اسرائیلی کنٹرول کے لیے اسرائیل کو وجود میں لایا گیا
 ہے۔ جو صیہونیت کے اصولوں پر کاربن ہے۔ صیہونیت بھی نظریاتی اعتبار سے یہودیوں کے دانشور طبقے کے
 مفادات پر مبنی ہے۔ اسرائیل کو یہودیوں کے اور وطن کی حیثیت دی گئی تھی، لیکن اس کو صیہونیسٹوں کے ایک مخصوص
 طبقے کی ملکیت کے مندرجہ ذیل قرار دیا گیا ہے۔ فلسطینیوں کے خلاف اسرائیل کی مسلسل جارحیت سے ثابت ہے کہ داخلی
 اور عملی اعتبار سے یہ تشدد اور انفصال پر مبنی ریاست ہے۔ جائے حیرت نہیں اگر رائج ناتھ سنگھ اسرائیل کو اپنے ہندو تو
 اور تہذیبی قومیت کا مثالی نمونہ اور اس کی تقلید کو اہم قرار دیتے ہیں۔

فی۔ قومیت کے مختلف، متضاد تصورات مرتب ہیں بائیک دوسرے۔۔۔ یہاں یہی بات تھی۔ ایک طرف
 دنیا بھر کی کے مرحلوں کے شروری ہے جو مختلف ملک اقتصادی حد بندیوں کی شکست و ریخت کے متعلق
 ہے۔ حالانکہ عالم داری بنیادی طور پر دولت مند تلی یافتہ اور طاقت ور ملکوں کے مفادات واپس ہے۔ دوسری
 طرف مختلف ملکوں میں فرقہ وارانہ قومیت کا تصور پیچیدہ سطح پر اثر پذیر ہے جو امریکہ میں قومیت کا مفہوم بالکل
 یسٹ انگلش اسپیکنگ (Anglo Protestant English Speaking) ہے امریکہ کے سامراجی
 مفصلہ کو نگہ یاتی رنگ دروغن نشے والی نظریہ ساز سیموئل ہنٹن (Samuel Huntington) نے ایک کتاب
 لکھی ہے "ہم کون ہیں" (Who Are We) "وہ بھی ٹیک ایم۔ ایس کو امریکی طرح امریکہ کے دوست معاشرے
 درجے کا دلیل ہے۔ وہ اس متوسط طبقے کو امریکی سامراج کا مرکز و محور قرار دیتا ہے۔ اور امریکہ کو ایک سنٹ
 ٹرینز کی دے، ایک قمر دیتا ہے۔ لہذا وہ نہ نظریات میں مختلف ملک کے درمیان یہ مثبت تعلق نہیں
 ہے۔۔۔ یہاں یہ اثر و اثرات کے تحریکات ہیں جو مذہب، نسل، زبان، عقیدے، اقتصادی قوت کی بنیاد پر
 ملک کو پٹی جائیں سکتے ہیں۔

یہ تو خبر نہیں کہ فلسفے نے جو زوال آلود اسلام اور ترقی یافتہ مغرب کی باہمی تہذیبی آویزش کا نظریہ ساز
 ہے، جو انکو پڑھا ہے کہ نہیں۔ نیکس دونوں کے فکر و نظر میں جو مماثلت سے وہ جتنی انگلش کے لیے اندر رہا مسرت کا
 سب ہو سکتا ہے۔ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ فلسفے آف ماری دیا کے بعد وہاں محبوب ہے۔ مانی ماری
 میں سے قبل دیا کے مختلف مذاہب کے بعد و ایک دوسرے سے اتنے ریا و قریب لکھی نہیں رہے۔ آج پہلی ہے
 نسبت پیسے و خیریں ریا دوسرے کے ساتھ سفر کرتی ہیں۔ دنیا کے ایک۔ ٹے میں نیا دیا، واماں دوسرے ٹے میں
 بغیر کسی رکاوٹ کے دوسرے ہی دن شہاب ہے۔ بین القوامی عرصہ مہات ہو چکی ہے۔ بین القوامی رابطہ دور و
 کی بات ہے۔

دنیا کی مختلف قومیں آج شدت کے ساتھ باہمی اشتراک و اتحاد پر منحصر ہیں۔ مختلف قومیں اپنے تاریخ
 تجربات اور شدید تہذیبی تمایزات اقتصادات کے باوصف فوری و بطور کی زنجیر سے منسلک ہیں۔ ایک ایسی دنیا
 آج مقابل ہے جو محدود مکانات و محدود خطرات دونوں کو مرکز ہے۔ اسی صورت حال کو عالم کاری
 (Globalization) کہتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کساد بازاری کا عہد (Depression) سرد جنگ کا
 عہد (The Cold War Era) خد کی عہد (The Space Age) ایک جنگ عظیم و انقلابی دور کو
 عہد (The Roaring 20's) و غیرہ تاریخ کے مختلف ادوار کی لہر لہگ کی کہتے ہیں۔ عالم کاری موجود ہیسی
 تصادمی اور تہذیبی آویزش و تصادم کی علامت ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ کا سامراجی نظام جغرافیائی اعتبار سے ریزوربر ہو گیا۔ لیکن نوآبادیاتی
 تجسس کا پرانا طریقہ تنہا بھی رائج ہے۔ ایشیا، افریقہ، اور لیسن امریکہ کے تقسیم ہونے کے بعد عالم کاروں سے
 یہی ڈراما عیاں جا رہا ہے۔ نیا نوآبادیاتی نظام عالم کاری کے نام پر تہذیبی یوٹلموں اور رنگارنگی کی اہمیت کو روٹھو
 سے تائید کرتا ہے۔ لیکن عملی طور پر ساری دنیا میں ایک واحد کلچر اور اس کی قدروں کو فروغ دے رہا ہے۔ یعنی مغربی
 کلچر جو راولوں کی تلاش اور صارفی مقصد کی تکمیل کے لئے تمام علاقائی اور مقامی کلچر کو تباہ و برباد کر رہا ہے۔
 ہندوستانی ہندوستانی کلچر کیفیت (Quality) پر مبنی ہے۔ کمیت (Quantity) پر نہیں۔ عالم کاری کی پر فریب
 سیاست نے روحانیت، اخلاق اور نفاست پر مبنی ہر کلچر کو بے معنی بنادینے کی سازش میں بڑی حد تک کامیاب حاصل
 کر لی ہے اور ہوس زر اور حصول اقتدار پر مبنی ایک ایسے ناپاک منہی ورگھٹانے کلچر کو فروغ دیا ہے جس نے ہر شے کو
 خرید و فروخت کی صفت بنادیا ہے۔ فرد اپنی بنیادی جنسی خصوصیات سے محروم ہو گیا ہے۔ وہ چیز کی سطح پر یہ ہم حیوانی
 سطح پر زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔ موجودہ ہندوستان کے تمام سرمایہ دار اور تاجر عام کاری کی عوام دشمن اور انسان
 دشمن سازشوں میں برابر کے حصہ دار ہیں۔ تہذیبی جارحیت ہندو کلچر اور ہندو سماج کے خلاف سب سے بھیانک حملہ
 ہے۔ تاریخ کا سب سے بھیانک حملہ جو عام کاری کے پس پردہ ایک ظالم اثر ہے کی طرح ہماری تہذیبی اقدار اور
 روایات کو تباہ جا رہا ہے۔ جس کی تازہ ترین سنگین اور تلخ مثال امریکی ہندو کلچر معاہدہ ہے، جو ہر اعتبار سے ملک
 دشمن اور تہذیب دشمنی کی بنیادی علامت جس نے ہندوستان کو غلام امریکہ کی ایک کوٹنی بنادیا ہے۔
 برطانوی سراج کا میکاولی فارموڈ کف و کم کے عہد جدید کا گلوبلائزیشن ہے۔ پادشاہ اور
 منترنگ کی جگہ ڈالنے لے لی ہے۔ عام ہندوستانیوں کے لئے عمومی طور پر اور تعلیم یافتہ اور ثروت مند
 ہندوستانیوں کے لئے خصوصی طور پر عام کاری باؤنٹیم کا ایک لطیف و خشک جھوٹا ہے حالانکہ بادیوسم سے زیادہ
 ہندو ہر بلا ہے لیکن ہندوستانیوں کا ایک مخصوص طبقہ اس زہر کو سماج میں چھوت کی طرح پھیل رہا ہے اس میں
 سیاست دان بھی ہیں، بڑے تجار بھی، اور بیوروکریسی کے اعلیٰ عہدید بھی۔ میڈیا کا ذمہ دار بھی۔ اور عوام نادان
 معصوم اور بے خبر ہیں۔ اور ہستہ آہستہ پھیلتا ہو ہندو ہمارے کلچر کو پورے طور پر بسوم کرتا جا رہا ہے اور بے حد خفیہ
 طور پر ہمارے صدیوں پرانے احرام اور بادشاہ کلچر اور سماجی نظام کو درہم برہم کر رہا ہے۔ جس کا مداف
 ہندوستانی سماج کا ملحد ہے۔

عالم کاری کا سب سے خطرناک منہی اثر یہ ہے کہ آج ہر تعلیم یافتہ ہندوستانی مغربی کلچر کو مثالی سمجھ رہا ہے۔ اس
 کی بناء پر ہندو سماج کے ماضی و حال میں کوئی بھی ایسی گرانقدر اور باوقار تہذیبی روایت نہیں ہے جو قابل فخر
 ہو۔ اسی ہندوستانی اقدار و روایات کا ملحدانہ قدر میں جن کی تائید و توثیق مغرب بھی کرتا ہے۔ ترقی و جدت کے نام پر

مذہبی سوسائٹی اور چرچ اور سائنسی ایجادات کی طرف ہندو تائیدوں کا ایک عالم تقید سے مداندہ دیکھ سکتا ہے۔
 مزی کو انکھار ہی نہیں ہے بلکہ اس کی ذہنی خاموشی کا اوتار بھی ہے۔ ہندو کا میں ملے گا۔ اس کی خاموشی کا اس
 بہت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک خود اہل مغرب اس کی ترویج نہ کریں۔ اس کا ہمارا رویہ یہ ہے۔
 کہ جسے جہاں ملے وہ بھی ہیں جو یہ محسوس کرتے ہیں دوسروں کو نہ مانی جاسکتی اور نہ تو بیگانہ ہیں۔

پاپا دراصل ڈاکٹر ہنس یوکو (Dr. Hans Ucko) کا ہے۔ جو ۱۹۵۵ء کی چوتھی چوتھی بین الاقوامی کانفرنس میں
 جس کو Inter Religious Dialogue and Cooperation of the World Council of the Churches

اس سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔ اس میں ناظرین کا مقصد مختلف مذہب کے رہنماؤں کے درمیان
 ہم آہنگی پیدا کرنا ہے۔ بطور خاص دو مذاہب کے درمیان۔ یعنی عیسائیت اور ہندو اور بودھ مذہب۔ اس کا مقصد
 ایک ایسا انداز و مصافحہ کوئی کی شہرت رکھتا ہے لیکن اس کی آواز حاصل سے انعام اور عہدہ ہائیت خواہ سے
 ہوتا ہے کہ یہ دونوں مذاہب اس کے دائرہ ترقی و ترقی میں نہیں آسکتے۔ اور پھر یہ کہ صورت ہے کہ ہندو اور مذہب پر
 مذہبی بھیجی بائیں جنگ ہر سطح پر جاری ہے جس میں عیسائیت اس کی طرف راہ ہے۔ اس سے اس کے
 ہندو اور بودھ مذہب پر گندیں چھٹکی جائیں جس کی ایک بڑی آمادی تیسری دنیا میں ہوتی ہے جس میں ہندو اور بھی
 ہے اور جیسے بھی اس سے ڈاکٹر یوکو کی اصل کا قدر و قدر ہمارا ممکن ہے۔ اس حقیقت کے باوجود اس نے ذاتی
 طور پر تبدیلی مذہب میں کبھی دلچسپی نہیں لی۔ عملی طور پر ہدیہ مذہب میں کبھی دلچسپی نہیں۔ عملی طور پر صورت حال
 کا اٹھنا ہے۔ عیسائی مشنریاں بغیر کسی اشتہار کے بے حد خلوص، انہماک اور ذوق و شوق کے ساتھ مسیحی مذہب
 کے بارہا، میں مشمول ہیں۔ ڈاکٹر یوکو کا مذکورہ مصداقہ بیان اس کے دوسرے یوں سے قطعی مختلف ہے وہ رہا وہ
 تہذیبی مذہب کے پیچھے کی حمایت کرتے ہوئے یہ بیان بھی ایسا ہے میرے نزدیک زیادہ ذہنی جہالتی اپنے
 انہماک کے ذریعہ کسی دور پر وہ مقصد کے بغیر لوگوں کی خدمت کرتے ہوئے اپنی مثال زندگی سے حضرت مسیح کی
 نعمت کی شہادت دیں اور ان پر اپنے ایمان کا مظاہرہ کریں یہی وہ حاصل اشارہ ہے جو مذاہب میں خداوندیہ
 کو باطن ہے۔ اور ڈاکٹر یوکو کی دوغلی فطرت کا ثبوت ہے۔

جس کی خواہش کسی مسلک و عقیدے سے وابستہ ہو۔ وہ مذہبی طور پر تصنیفی مزاج رکھتا ہے۔ حضرت مسیح کی
 نعمت کی شہادت اس طرح ممکن ہے کہ دوسرے مذہب کے لوگوں کو عیسائیت قبول کرے کی ترغیب دی جائے۔
 جہاں ہر عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ موعود تھے، ہندو سمجھے بغیر کوئی شخص جنت کا حقدار نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ انہماک رسید
 ہو گا۔ انہماک کے لئے۔ مذہبی عیسائیوں کا مقدس مذہبی فریضہ ہے۔ یہ عیسائیوں کو جسم رسید ہونے سے بچانے
 نا اہل صورت تہذیبی مذہب کی ترغیب و تحریک ہے، تاکہ ان کو عیسائی بنایا جاسکے۔ اب اس کے دور رس اثرات

دیکھئے۔ یعنی یہی مذہب کے علاوہ کوئی مذہب حقیقی نہیں ہے، کوئی مذہب نجات کا درجہ نہیں ہے۔ بلکہ جنہوں نے مذہب کے بارے میں سوچا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دوسرے مذاہب یا ان کے ماننے والوں کے لئے احترام و محبت کا جذبہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔ بلکہ برعکس تحقیر و ملامت کا احساس پیدا ہو گا۔ ڈکٹر یوگو کے مذکورہ بیان میں مذہب کا جذبہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔ بلکہ برعکس تحقیر کا عنصر موجود ہے۔ جب بھی کسی ایک مذہب کی تحقیر و توہین کی صورت میں دوسرے مذہب کے ماننے والوں کے خلاف ایک جارحانہ تشدد کا ارتکاب ہوتا ہے جو انسان دوستی سے جاتی ہے تو یقیناً اس مذہب کے ماننے والوں کے خلاف ایک جارحانہ تشدد کا ارتکاب ہوتا ہے جو انسان دوستی سے جاتی ہے تو یقیناً اس مذہب کے ماننے والوں کے خلاف ایک جارحانہ تشدد کا ارتکاب ہوتا ہے۔ یہاں یوں کے برعکس قدیم زریں اسود کی کھلی جوائی تھی ہے۔ جس کو عالم کاری میں سنگ خیز کا درد دیا جاتا ہے۔ یہاں یوں کے برعکس قدیم مذہب تبدیلی مذہب کا اصول نہیں رکھتے۔ ایک یہودی مال کے پیٹ ایس سے یہودی پیدا ہوتا ہے۔ زرتشتی، لدین کی اور دینی رشتہ ہوگی۔ ایک ہندو بھی پیدائشی ہندو ہوتا ہے۔ قدیم جاپانی مذہب "مٹسو" اور "تاؤست" (جین) کی بھی یہی روایت ہے۔ یہ مذہب پیدائشی ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ کسی دوسرے مذہب کے لوگوں کو بے مذہب میں شامل نہیں کرتے۔ ہندوؤں کی مثال سامنے کی ہے۔ کس طرح ہندو مذہب دوسرے مذہب کا تحفظ کرتا رہا ہے۔ یہیں میں اقدرب کا شکار ہو کر پارسی اور زرتشتی مندستائے تھے تو یہاں ان کا استقبال مہمانوں کی طرح کیا گیا۔ وہ یہاں آباد ہو گئے اور سینکڑوں سال سے آباد ہیں۔ یہی سلوک انہوں نے یہودیوں کے ساتھ کیا۔ ریوین ڈائی (Reuven Dafa) نے اپنی کتاب "اسرائیل میں ہندوستانی یہودی" (Indian Jews in Israel) میں صراحت کی ہے کہ دنیا کے مختلف حصوں سے آنے والے یہودی یا تو تعذیب کے جذبہ رہے تھے یا امتیاز اور قتل و غارتگری اور نسل کشی کا نشانہ بنتے تھے لیکن ہندوستانی یہودی تیسرے یہودی کا من و ملت کی تکمیل میں شریعت کے جذبے سے آئے تھے۔ ہندوستان میں پہلے طویل عرصہ قیام میں وہ کبھی امتیاز، جارحیت اور تعذیب کا ردف نہیں بنے تھے۔ یہ خاطر نشان رہے کہ ریوین ڈائی نے یہ کتاب Council, on Behalf of the Jewish Consulate of Israel - 50 Pedder Road, Cumbala Hall, Bombay - 25 شائع کرتی ہے۔ پارسی اور یہودی اپنی مذہبی آزادی کے ساتھ اس ملک میں آباد رہے۔ انہوں نے دوسروں سے ان سے چیمہ چھاڑ کی ہندوؤں نے ابتدا یہ دور میں عیسائیوں اور مسلمانوں کو بھی تحفظ دیا۔ عربوں سے ہندوستان کے راہب اسلام کی بحث سے پہلے سے تھے۔ اسلام کی بحث کے بعد بھی برقرار ہے۔ ہندوؤں کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ہم اتمو رضا ہمیں ایسے ہی سوک و گل کی ترغیب دیتا ہے۔ یہ ہماری مذہبی خصوصیت ہے۔ ہندو مختلف طریقہ ہائے عبادت پر عمل کرتے ہیں۔ ان کے ان گنت دیویاں اور دیوتا ہیں۔ ایک مزید خدا کی شہریت سے ہندو مذہب کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ہندوؤں کے جنس دوسرے مذاہب میں تبدیلی مذہب بنیادی رجحان و مزاج ہے۔ عیسائیوں کو اس

مجھے اپنی میں ہندوستانی سماج نے کچھ دلچسپ تبدیلیوں کا مشاہدہ کیا ہے۔ قدیمت پسند ریشہ اور جانورانی مرکزیت پر مبنی سماج کے نئے نئے تصور آتی اور غیر مادی ذہن کے حامل جذباتی ہندوستانیوں کی جگہ لذت پسند شہوانی مرکزیت پر مبنی سماج کے نئے نئے تصور آتی اور غیر مادی ذہن کے حامل ہندوستانیوں نے لے لی جس پر میڈیا میں کافی بحث و تمحیص ہوئی ہے۔ یہ تبدیلی کے ہندوستان کے تعبیر کی گئی ہے جس کی چند بنیادی شناخت ہے۔

نئے ہندوستان کی پہلی شناخت عدم تحفظ (Insecurity) کا احساس ہے۔ ذاتی سطح پر اسکول کا نئے ہندوستان کے مرحلوں میں سخت متاثر ہو رہا ہے۔ مسابقت کی فضا نے لوگوں پر نفسیاتی دباؤ کا ایک ایسا بوجھ ڈال دیا ہے جو ہندوستان کے قومی جذبے سے قطعی مختلف ہے۔ مشترکہ خاندان کے انتشار، نیکی پر مبنی اور والدین کی مداخلت نے بچوں کی نفسیاتی حیثیت کو بھی متاثر کیا ہے۔ جس سے نجات کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ توجہ دینی ہوئی غیبتی تبدیلی ہے اس پر مسترد و انحویاتی تبدیلیاں ہیں۔ ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائی میں ہندوستان کا مذہبی سہلے ٹھنوں سے بھرا۔ آج دہشت گردی نے ملک کو اپنی پیٹ میں لے لیا ہے۔ دشمن نامعلوم ہے، دیکھیں بھی ہو سکتا ہے۔ بالکل بڑوں میں بھی۔ یہ ایک عجیب و غریب بات ہے کہ آج اس نوجوان نسل کی بات کی جاتی ہے جو خود غلامی کی دہشت رہتا ہے۔ لیکن تحقیق و جانچ سے ثابت ہے کہ والدین اپنی اولاد کو آزادانہ باہر بھیجنے میں متامل ہیں۔ وہ نہ مٹا ہائے گونا گوں کے شکار ہیں۔ بچوں سے رابطہ رکھنے کے لئے سوشل ایک ضرورت بن گیا ہے۔ بچے جب سکول سے نکلنے اور (Vocational) پیشہ وارانہ کھلمز کے لئے جاتے ہیں تو والدین ان سے سوشل سے ذریعہ رابطہ رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ آج سے قبل کی نسل ایسے اندیشوں سے بے نیاز اور لاعلم تھی۔ آج ہندوستان بدلتا ہو رہا ہے۔ یہاں زیادہ غیر محفوظ ہو گئی ہے۔ جدید ہندوستان کی دوسری اہم شناخت "تشدد" ہے، سکول خرابی میں گولیوں کا تاج، چاقو زنی، تعلیم یافتہ طبقوں میں جذباتی انتقام اور قتل و غارتگری اور جرائم اور ڈاکوئی کی باہمی بونی و روت موجودہ عہد کے تشدد کے کردار کو نمایاں کرتی ہیں۔ سماج میں جذباتی دباؤ، معاشی نابرابری اور نا انصافی و حق تلفی کے رد عمل کے فطری نتیجے کے طور پر نفسیات میں اضافہ ہوا ہے۔ آئی۔ پی۔ ایل کے درمیان ہڑبھگن، ٹکڑاؤ، شہر، تھکے ورمیاں، مہانچہ، رری کا واقعہ ممکن ہے کہ کچھ لوگوں کی تفریح کا سبب رہا ہو لیکن یہ بھی تشدد، تشدد کے بدترین صورت، رہبان کی علامت ہے۔ اب یہ بحث کہ کرکٹ کے کھلاڑیوں کے لئے عشق و مبارکت کی ٹریڈنگ، ساتھ ہی نفسیاتی ضبط و تنظیم اور جوش و جذبہ پر قابو رکھنے کی تعلیم بھی ناگزیر ہو گئی ہے۔

آزادی پسندی کے فروغ نے تشدد اور عدم تحفظ کے احساس میں شدت پیدا کی ہے۔ تشدد و جرائم کے عام واقعات ہو رہے ہیں، مظاہرشی اور نشانی میں مسابقت کی انہیات نے ناظرین میں تحت الشعوری طور پر عدم محفوظیت، خوف، احساس غلامی، نا اہلیت۔ یہ مسائل ہیں کہ میڈیا لوگوں کی من پسند چیزیں پیش کرتا ہے۔ جن سے لوگ

لارڈ و غیرہ ہندوؤں کی مثالیں ہیں۔ مغربی دنیا کو اچانک ہی ایک صبح پر ملان ہوا کہ ہندوستان تو حسن اور لذت کی
 حدود اور زمین ہے۔ نہ اس کے قبل تو ہندوستان میں نہ تو حسن کا وجود تھا اور نہ لذت کا۔ صاف طور پر کہا جائے تو
 پھر وہ دونوں کی حسن اور لذت کا احساس دلا کر انہیں اپنی مصنوعات کا بین الاقوامی سپر ہٹا تھا اور انہیں پروڈکٹ
 اور کمپن (Procter & Gamble) ہندوستان لیور بریسٹل (Hindustan Lever, LTD) وغیرہ کا زید
 وفاق اور شہری بنانا مقصود تھا۔ لیکن نہ تو مردوں کے لئے بھی یہی کریم، لوشن وغیرہ بازار میں لائے جا چکے ہیں اور
 امریکہ اور مغربی کمپنیاں تو قلع سے زیادہ منافع کماتی ہیں۔ یہ فریب ہندوستانیوں کی پاکٹ ماری کی ایک قسم ہے
 جس پر اہل وطن نازاں ہیں۔ اس سادگی پر کون نہ مر جائے اسے خدا۔ مقامی کمپنیاں اور تنظیموں سے بھی امریکی
 کمپنیاں مقابلہ حسن کے جشن میں تعاون لیتی ہیں۔ ایسا بھ بھن کو بھارتی سنیما کا سب سے بڑا سپر ہٹا ہے اور
 اس کو بلی Big B کے نام سے سرساز کیا گیا ہے۔ لیکن اس نے ہندوستانی مذہبی قدر و تہذیبی روایت کو
 طاق پر رکھ کر اپنی کمپنی ایسا بھ بھن کو ریشن میٹنگ کے ذریعے مقابلہ حسن کا مسلسل اہتمام کیا تھا۔ وہ تو غفور میٹنگ
 ٹکنالوجی کا ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہیے جس نے سنے میڈیم کے ذریعے اس پر فریب امریکی تصور حسن کا پروڈکٹ
 کیا۔ آج ہندوستان میں مقامی روایتی طہر کی جگہ الکومل کے پرلوس پیٹ اور مہندی کی جگہ ٹیٹو Tatoo نے لے
 لی ہے۔ شہسخت اور ایٹور یہ رائے کی تاج پوشی کا جشن بھی جس شاہ طہر کے ساتھ منایا گیا وہ بھی ہندوستانیوں
 کے آئی ریو ایلیہ پن کا ثبوت ہے۔ امریکہ کے پہلے خدائی مسافر نے جب چاند پر قدم رکھا تھا تو چارے امریکہ میں
 اس خدائی فتح کا شاندار جشن منایا گیا تھا۔ اس امریکی جشن سے بھی زیادہ جوش و خروش اہتمام اور ریلیں و رن کی کے
 ساتھ حسینا ہند کا جشن منایا گیا اور خجہ تو یہ ہے کہ دار اورٹن نے بھی بیٹل جینل پر سنے خصوصی پروگرام میں اس کا
 Live Telecast کیا تھا۔ یہی فرق ہے مرے ہم سطر یہ مرا چن دو تر چلے۔

حسن کا مقصد دراصل عورتوں کی جسمانی اور جنسی کشش، درشتی، انگیزی اور شہوت افزائی کا کھلنا تھا ہر
 ہوتا ہے۔ جس کے اریٹے صبریت کو عوام میں مقبول بنایا جاتا ہے۔ معمولی اور بے کار مصنوعات کا بازار کا محبوب
 مطالبہ بنائے کے لئے عورتوں کے جسم و جنس کی کھلی نمائش کی جاتی ہے جس کا منفی اثر تو سماج پر مرتب ہو رہی رہا ہے
 مہا بھارت میں رورہل کا چہرہ برن کیا گیا تھا، وہاں کرشن جی ساجو اتھے جنہوں نے صنمک طیف کو بے پردہ کرنے
 سے بچا لیا تھا۔ لیکن آج تو عالم یہ ہے کہ کرشن کوئی نہیں اور ہر شخص عورتوں کے بے ہوش کرنے پر تل رہا ہے۔ نتیجہ
 ہے کہ ان کے جسم پر ہر جہت سے کھیں کہ ہے۔ نہیں ہے۔ کے مترادف ہے جو نوع انوع، رمل پیدا کر رہا ہے۔ جرائم
 انوع، جھست دہی، وغیرہ کے پڑھتے ہوئے، جہاں اس کے ثبوت کے طور پر سامنے رکھے جاسکتے ہیں۔

مسیحان عالم کے ذریعے کھنسا ہے اور کو بھتر سے بہتر بنا کر پیش کرنے کی ایک مثال نہیں ہے۔ یہ سرائیلی

برادری ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے۔ یہ بھی اسرائیل کے، اقتصادی استحکام کا ایک اہم رکن ہے جیسا کہ
 مطلب ہے۔ Preserve Every Penny For The Solidarity Of Israel یعنی اسرائیل کے
 اقتصادی استحکام کے لئے ایک ایک پیسے کی بچت ضروری ہے۔ مٹم طریقہ یہ ہے کہ اسرائیل جن قوموں کی جان کا
 ترک ہے وہ بھی اس مشروب کا دل کھوں کر استعمال کرتی ہیں۔ جس کو ہمیں والوں نے مسیح اور ایثار کے
 نام سے ہمارے ہاں میں مشہور کرنے کے لیے حسین ادا کیا تھا۔ ایسی لریب نظر حسیناؤں کے استعمال سے شکر میلہ
 نہ رہے بلکہ وہ مشروب جس کی تیاری پر چند پیسے خرچ آتے ہیں، چھ روپے فی بوتل کے حساب سے دیکھ
 رہے ہیں۔ اور اپنی صحت سے مذاق بھی کرتے ہیں۔

دوسروں کے جسم اور جنس کو ایک ہزاری جنس اور کاروباری شعبے میں تبدیل کرنا ہندوستان کی تہذیبی پرہیزگار
 وادیری کے ساتھ مذاق اڑانا ہے۔ مغرب میں آزادی نسوان کا اہم قرار دے کر اس کے خلاف زبردست
 تحریک چلائی تھی۔ مغرب میں ایسے مقابلوں پر پابندی نہ کر دی گئی ہے۔ لیکن ہندوستان میں تو اسے قومی تہوار کی
 حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ ہزاروں ویمنس کاجوں اور اسکولوں میں لڑکیاں نصابی تعلیم سے زیادہ مقابلہ حسن کے
 پروماد کی تحصیل کی طرف متوجہ نظر آنے لگی ہیں اور اب ان اداروں میں بھی ایسے مقابلوں کا اہتمام ہونے لگا ہے
 جو بیٹی کوئن کا پرفریب نام دیا گیا ہے۔ مسٹر راج ناتھ سنگھ اس اعتبار سے یقیناً حسین ہیں کہ وہ مقابلہ حسن کے
 خلاف ہیں۔ ان کے مطابق یہ چیز بھرتیہ سلسکرتی سے میل نہیں کھاتی۔ ۷ مارچ ۲۰۰۸ کو خواتین عالمی دن کے موقع
 پانہوں نے کہا تھا ”خوبصورتی تو قدرت اور ایثار کا عطیہ ہے تو پھر اس میں مقابلہ کیسے ہو سکتا ہے؟ انہوں نے اپنی
 کثرت اور تائیت سے حاصل کردہ صلاحیتوں میں مقابلہ کرنا چاہیے نہ کہ ایثار کی عطا کردہ چیزوں کے درمیان۔“
 اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ راج ناتھ سنگھ میں زرخیزی احساس کا امکان ہے۔ کاش وہ ہندو مذہب اور ہندوستانی
 شکر کی دوسرے ذریعے، اصولوں کا تحفظ کرتے ہیں جن کو برہادکر نے پران کے پارٹی کے سیاسی مفاد کا دار و مدار
 ہے۔

سب سے زیادہ خوشی کی بات یہ ہے کہ پاپائے روم نے ۷ مئی ۲۰۰۸ کو ایک بیان دیا تھا جس کی سرخی ۱۸ مئی
 ۲۰۰۸ کو روزنامہ ہمارا سماج، دہلی نے اس طرح لگائی تھی۔

”میڈیا اور تفریحی صنعتیں بے حیائی کو فروغ دے رہی ہیں۔“

پاپائے روم یہاں تفصیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں صرف توجہ مبذول کرانی ہے۔

لیکن مٹم طریقہ کی انتہا یہ ہے کہ۔۔۔۔۔

لب تو مس پاکستان، مس سعودیہ عربیہ، مس ترکی، مس جاپان وغیرہ کا جشن بھی منعقد ہونے

مجھے ہے۔ انجی تو یہ ہے کہ امر کی سیاست اور تہذیبی جارحیت کا سب سے اہم ہدف ایران بھی
 اس سے بچ سکتا نہیں ہے۔ اب مس ایران کا مقابلہ بھی ہونے لگا ہے۔۔۔۔۔
 ر کو حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

ہندوستان میں حسن کا تصور مغرب سے قطعی الگ معیار و میزماں رکھتا ہے۔ اس کی روایتیں کام سوز کچھور پر
 اچھا اور ایلورا کی مصوری، مجسمہ سازی سے وابستہ ہیں۔ جن میں تقدس، پاکیزگی اور پراہ داری کی بنیادی قدر کی
 حیثیت حاصل ہے۔ مشرق میں عربیائیت کو بھی سماجی اور معاشرتی منظوری اور تائید و حمایت نہیں حاصل ہوئی بلکہ
 اسے تختی کائنات سے وابستہ سمجھا گیا۔ مگر آج مغربی کلچر کے زیر اثر جس کو تختی تقدس کا ذریعہ سمجھنے کی بجائے اسے
 حیرت، ایک کاروبار کی شکل دے دی گئی ہے۔ بہائیت کا مقصد تلذذ جسمانی یا لمحاتی مسرت ہے۔ جذباتی و عقلی
 نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہ گئی ہے۔ اسے بس ایک کپ کافی یا ایک کپ پائے کی حیثیت دے دی گئی ہے۔ ہر
 صورت میں لذت حاصل کرنی ہے۔ مرد اور گورت شادی کے بغیر ساتھ رہتے ہیں۔ جس کو Live In کلچر کی تعبیر
 کرتے ہیں۔ رشتے بے معنی ہو گئے ہیں جذباتی وابستگی کے نئے کسی کا کوئی کٹ نہ نہیں رہ گیا ہے۔ صرف جنس
 تعلق کے لئے ساتھ رہتے ہیں۔ حسن اور جنس کی پاکیزگی، تقدس اور مصومیت کا تصور خواب و خیال بن چکا ہے۔
 زندگی اپنی عظمت و حرمت سے محروم ہو چکی ہے۔ اس زوال انسانیت کی سب سے نمایاں مثال تھائی لینڈ ہے۔
 جہاں جنس کو پادھ طور پر ایک کاروبار کا درجہ حاصل ہو چکا ہے۔ آج سے کوئی پچیس برس قبل تھائی لینڈ کے روپے
 کی قیمت ہندوستان کے مقابلے میں نمایاں طور پر کم تھی۔ آج معاہدہ برعکس ہے۔ دنیا کا سب سے دوست مند آدمی
 تھائی لینڈ کا بادشاہ ہے۔ یہ بالکل ہی حالیہ سروے کا نتیجہ ہے۔ تھائی لینڈ میں ہزاروں کی تعداد میں مسیح سینٹر ہیں
 جہاں دنیا بھر کے مسیح مخلص جسمانی تلذذ اور نورانیہ روح جنسی تجربے کے لئے جاتے ہیں۔ جس میں تھائی لینڈ کا
 اولیت اور مہارت حاصل ہے۔ پورا ملک کم و بیش ایک قحبہ خانہ ہے۔ پورا تھائی لینڈ شراب و شباب کا ایک ایسا روشن
 بازار ہے جس کے سامنے شہید حسن صباح کی جنت بھی بے معنی ہے۔ خبروں کے مطابق ہزاروں کلبوں میں ہزاروں
 جوان حسین، دو شیرائیں برہمنہ قفس میں مصروف ہیں جو لمحاتی تلذذ اور مسرت کے نئے ہر وقت جگہ دستیاب ہیں۔
 شاید جون ۲۰۰۸ میں امریکی صدر بش وہاں گیا تھا۔ ان کی تصویر تھائی لینڈ کے بادشاہ کے ساتھ اخباروں میں
 چھپی تھی۔ دونوں ایک جان و قلب نظر آ رہے تھے۔ بش نے اپنا سب سے بہتر دوست قرار دیا تھا۔ جو بھی ہوش کے
 دعوے میں معروضیت تھی۔ تھائی لینڈ سے زیادہ مغربی کلچر کا عربوں مظاہرہ شاید ہی کہیں ہوتا ہو۔ عجیب نہیں اگر بش
 بھی کلچر کی برکتوں سے مستفیض ہوتا ہو۔ سنگاپور اور ایسے کئی شہروں کے نام اسی تخصیص کے ساتھ لئے جاتے ہیں۔
 سماجوں کے روزنامے عجیب و غریب کہانیاں پیش کرتے ہیں۔

تہذیبی جارحیت میں نئی ویژن سرگزشتی کردار، کردار ہے۔ اشارتی۔ وی کا، ایک سٹرلیس ہے۔ اس چینل پر برسوں سے "کہانی گھر گھر کی" اور "سہاس" جیسے سیریل پیش کئے جاتے ہیں، جس کا مقصد مشترکہ خاندان کی سرگرمیوں کو اجاگر کرنا ہے۔ خاندانی انتشار کو فروغ دینا ہے۔ نیوکیٹر نیکی کو رواج دینا ہے۔ تاکہ زیادہ سے زیادہ صارفین پیدا کئے جاسکیں۔

نئی سلیمانی وی جرنیشن کی پروردہ جو بھاتی مسرت ورتلذذ کی سٹ پرچی رہی ہے۔ یہ ایک سرکی چینل ہے۔ اس پر پاپ ڈانس اور میوزک کے عامیانہ پروگرام پیش کئے جاتے ہیں۔ نئی نسل اس کے پروگراموں کی دیوانگی کی حد تک مائل ہے۔ سندھستان کی عظیم و قدیم روایات اور اسلام کی اخلاقیات و روحانیت پر اس کا بے حد نفی اثر مرتب ہو چکا ہے اور بڑھ رہا ہے۔ نسائی فطرت کی بنیادی خصوصیات کو بالواسطہ طور پر بدلنے کی یہ مانگیر سازش صارفیت کا حصہ ہے جہتہذیبی جارحیت کی ایک گھناؤنی قسم ہے اور براہ راست نام کاروں کا ایک ہتھوڑے ٹی۔ وی کے اس طرح کے پروگرام کا اثر یہ ہوا ہے کہ زندگی میں معاشی اور اقتصادی سرگرمیوں کو مرکزیت حاصل ہوئی ہے۔ نسائی اقتدار و وقار بے معنی ہو چکے ہیں۔ موجودہ سماج میں خاندان، تہذیبی دامن، اور میراثی وغیرہ کے دونوں ور بھیجوں کی اہمیت ختم ہو رہی ہے۔ غرض گوئی، کلاسیکی رچاؤ اور حسن سے محروم ہو چکی ہے۔ عشق و محبت کی جگہ نئی سماجی معاشی اور عمومی ملامتوں نے لے لی ہے رچندر سنگھ بیدی کی "بہالی" ایک پاپ بکاڈے اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اسماعیلی انجینئر کے مطابق بیدی کہانی پڑھتے جاتے تھے اور روتے جاتے تھے۔ ان کو لتو مار گیا تھا۔ ان کے بیٹے اور بہو کا سلوک بہت بر تھا۔ اس کو بقیوں کی حد تک شبہ تھا کہ بہو سازش کر کے انہیں زہر دے دے گی کہانی اس حقیقت کی نمائندہ ہے کہ موجودہ سماج میں ماں، باپ، بہن کے حقیقی رشتوں کی جگہ معاشی اور مادی سرگرمیوں نے لے لی ہے۔ رشتوں کی حقیقی پہچان ختم ہو گئی ہے۔ احترام ختم ہو گیا ہے۔ رشتوں کا ذکر محض رسمی طور پر ہوتا ہے۔ رشتوں کی حقیقی پہچان ختم ہو گئی ہے۔ احترام ختم ہو گیا ہے۔ رشتوں کا ذکر محض رسمی طور پر ہوتا ہے۔ مشعرہ لٹنے کے سنے ماں اور بہن کا ذکر ہوتا ہے لیکن اس میں خلوص، بے ساختگی، سچی اور درد اور کسک کا شائبہ تک نہیں۔ نئی وی سیریل اور آج کی فلموں سے موجودہ طرز زندگی نمایاں ہے نئی فلموں کے گانے اور قصص جنسی علامات و اشارات پر مبنی ہوتے ہیں۔ پہلے فلمیں فارمولہ ٹائپ ضرور ہوتی تھیں۔ لیکن ان میں اندرونی پر زور دیا جاتا تھا۔ مگر دو چاہنے والوں کی شادی نہیں ہو رہی ہے تو ذات پات، امارات و غربت یا مذہبی و سماجی خیار کی لعنتوں کا احوال گر رہا جاتا تھا۔ موجودہ فلموں میں عام طور پر پابست کا ظہار مفقود ہے۔ ان کی جگہ جنسی اور جسمانی خواہش کے انکبار نے لے لی ہے۔ اشارتی وی پر گر Burger کا اشتہار بے حد رنگین انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ یہ ایک طرف مذہبی نوعیت رکھتا ہے کہ حیرت کا نظارہ کراتا ہے دوسری طرف جنسی علامت ہے کہ گوا کا ج دھاتا ہے۔ یعنی

7

7

7

سافارِ کتاب و کوی

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Hushain Syahi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120121

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

پوسٹ کولونیلزم تنقید کی دنیا میں ایک نئی ہوا ڈاکٹر سید محمد عقیل

جیسے ہی تنقید اور ادب میں پوسٹ کولونیلزم (Post Colonialism) کی اصطلاح کی ابتدا ہوئی، اس نے دنیا کی تاریخ کے ہر شعبے اور اس کے اندر چھپے ہوئے مسائل و معرکات کی بھی افسانہ نگاری کی۔
کولونیلزم کی ابتدا شروع کی تھی، اگر ۱۹۳۵ء میں بحری طاقتوں (Axis Powers) کی جنگ میں قسمت کا
رہنما ہوتا اور اتحادیوں (Allied Forces) کو یہ فخر پریشان نہ کرتی، کہ سب اس کی جگہ سے بعد ہمارے
ہو گیا تھا اور کہ سب معاشرتی طور پر ہم کہاں اور کیا ہو گئے اور یہ بھی کہ تو دنیا میں ہیکل مونی پٹی حکومت میں سے
ہو گیا تھا۔ جب لاہور آج بھی ہے۔ اس جنگ میں سب سے زیادہ خسارے میں اور ہے جن کا ان کی قیادت میں
تھمت اتنی وسیع ہے کہ اس پر سوچ بھی نہیں آتی یعنی برٹش رین اس جنگ میں سب سے زیادہ فائدہ اٹھا کر امریکا کا
ہو جس نے جرمنی اور جاپان کی شکست کے بعد اور پھر اپنے سب سے بڑے حریف اور حریف بھی، برطانیہ کو
شکست دے دی کہ ایک طرف تو اس کا کامیاب ہونا دوسری طرف اس کا وہاں بھی ٹوٹنے کے
ہے خود کی جگہ پاؤں مارنے لگیں جو برٹش رین کے زیر نگیں تھیں اور جو رفتہ رفتہ ٹوٹنے لگی تھیں۔ کچھ تو برٹش رینج
سے خود بھڑو اور کچھ کو اس کے ساتھ کی اتحادی طاقتوں نے آ کر دیکھا اور کچھ سے لڑ بڑ کر اپنی تڑپ دی خود اصل
کرن۔ ان میں انڈونیشیا، لیبیا، لیبیا اور بیت نامہ خاص ہیں، اور برٹش رین سے خود چھٹکار پانے والوں میں،
برطانیہ کے ہندوستان، ایرما اور سیلون یعنی سری لنکا تھے۔ لیکن یہ بحث یہیں چھوڑی جاتی ہے کہ اس مقالے کا مقصد
تاریخ اور سیاست کا وہ حصہ نہیں، جس کے ساتھ یہ مقالہ شروع کیا گیا ہے، بلکہ ان دہائیوں کا احصا کرنا
مخلص ہے جو ان کاویوں کے ٹوٹنے کے بعد عالمی دہائی متحرکات سے پرنا ہوئی ہیں۔ جن میں پوسٹ کولونیلزم بھی
ہو نامہ صورت ہے جس کی واضح پہچان اور شناخت اجتماعی (Crystallized) ۱۹۸۰ء کے آس
ان شروع ہوئی ہے اور جس کا واسطہ کولونیلزم کی بحالت سے دنیا کی نئی گھبراہندہ سیاست new world Order
بانی سے، سوشلسٹ جمہوری جدوجہد تک پہنچا ہوا ہے اور جس میں اب انفراسٹرکچر کے مسائل بھی
نہایت اہم ہیں۔ اس لیے اب یہ اصطلاح صرف سیاسی اصطلاح نہیں رہی، بلکہ مغرب میں تو یہ اپنی تحریک یا

تھیوری (Theory) بنی ہے جیسے سائنسیات پس سائنسیات، مابعد جدیدیت، راقمہ یا تھیوری (Deconstruction)، ٹیٹ ورجس تھیوری (Gender Theory) یا "مابعد جدیدیت سے دور" (Beyond Post Modernism) اور ریسپنشن تھیوری (Reception theory) وغیرہ ان طرح پوسٹ کلویزم کوئی ادبی تنقیدی مجموعہ (Phenomenon) نہیں ہوا ایک کہیں سے ٹپک پڑا ہوا۔ غالباً اسے ایک سو شیو، پولنیکل ایجنڈا بتایا ہے جس میں ردِ بلد فرہٹ (Demistification) اور علمِ ادبی تردید (Demistification) سب شامل ہیں (۱) اور جس میں سب سے زیادہ زور سیاست پر دیا گیا ہے (Emphasis on Politics is Stronger) مغرب میں دانشوروں کے طبقے میں آئی سب سے زیادہ بحث کا موضوع، یہی پوسٹ کلویزم ہی ہوئی ہے۔ یونیورسٹیوں کے تعلیمی نصاب اور پروگرام میں بھی مابعد کلویزم پوسٹ کلویزم شامل ہے اور اس ملکوں میں خاص طور پر جو ایک مدت تک یورپ کی کالونیاں یا اس کے اثر و اثر میں رہ چکے ہیں۔ یہاں اس تبدیل وراسی سے ملتی جلتی دوسری صورتوں کا بھی بطور ادب کے نئے سروکار، چارہ یا چارہ رہا ہے اور ایسے جائزے میں ریڈیکل لفٹ (Radical left) اور نیو لفٹ (new left) صورتیں خاص طور پر

حادی ہیں۔ ہیرن گوہن (Hiren Gohain) نے پوسٹ کلویزم کو کچھ اس طرح پیش کیا ہے۔
 "پوسٹ کلویزم، ذہنیت کو جات دلانے کے ہے، کسی جدوجہد یا کسی آئیڈیالوجی کی تدوین کی بات نہیں کرتی بلکہ، یہ سابق کالونیاں بنانے والوں یا کالونیوں میں برتے جانے والے طور طریقوں کے خلاف مقاصد کی لفٹ لبرل دانشوروں کی آواز سے جو ایسے مغربی اشتیاب منہ کے خلاف اٹھی ہے، جو کالونیاں بنانے پر یقین رکھتے تھے اور اپنے اس عمل کو حق بجانب سمجھتے تھے۔"

ایڈورڈ سعید اور مرے ریکر تو انہیں بھی نئی کالونیاں بنانے والوں میں شامل کرتے ہیں جو ابھرے "آراء شدہ کا دیوتا کی معاشی اور سیاسی صورتوں کو آج بھی کنٹرول کر رہے ہیں اور انہیں بھی جو اپنے ہتھیاروں کی بہتری (Arm Supremacy) کے بل بوتے پر "تیسری دنیا" بنا کر اسے اپنے حصار میں لے ہوئے ہیں۔ ان حصار میں وہ آزاد ملک بھی ہیں جو ان ہتھیار بند طاقتوں کے رحم و کرم پر، ان کی چشم کرم کے منتظر رہتے ہیں اور انہیں کی چشم واپار کے اشاروں پر کام کرتے رہتے ہیں جب کہ ان کے ملک کے عوام ایسی مابعد ادبی کو پسند نہیں کرتے۔ اس حصار میں وہ بھی داخل ہیں جنہیں "نیو ورلڈ ڈز" ورسو پرپادوں نے بظاہر صلح و آشتی اور "امداد کنندہ" کا چہرہ دکھائے ہیں اور ان کے ہاروں پر قبضہ کرنے کی کامیاب کوشش شروع کر دی ہے گویا، زور زبردستی سے نہیں بلکہ بھلا پھندا کر اور معاشی طور پر درست مگر باکران ملکوں پر قبضہ کرنا ہے جس میں ملٹی نیشنل کمپنیاں اور ان کے

تصانیر۔ حکاک گئی تھیں اور اب یہ یہ طریقہ Neo-Occultism کہلاتا ہے۔ اس سے پہلے کہ اس
 ۱۹۱۱ء میں اس سے پہلے امریکی نژاد۔ پائیل سے Tuckor نے اس طریقہ کو اپنا کر اس سے پہلے
 بھی طریقہ ہاتھ میں لیا۔ وہ کہنے لگا کہ اس طریقہ سے اس کی دنیا جو شائستہ ہے۔ یہ وہ ہے جس سے
 تین (Imitator) ہیں۔ اس لیے انہیں ہم اس طریقہ کا تین سے چار میں کے حصے سمجھتے ہیں۔
 پائیل نے اس سے پہلے کہ اس نے اس طریقہ کو اپنا کر اس سے پہلے کہ اس نے اس طریقہ کو اپنا کر
 ہے۔ ہندوستان میں، ہندو ازمیت (Hindu Spiritualism) اور ان کے عقیدے کے مطابق
 ہندو میں روحوں تک پہنچنے کے لیے چاروں سے حمایت کی جاتی ہے، چنانچہ ان کے عقیدے میں روحوں کے ساتھ
 پہنچنے چاہیں اور بقول ہل ٹھاکر کے کہیں ہندو میں چھبے یا چوبیس (کے ہندو)۔ ان کے عقیدے
 کہ یہاں سے ان کے عقیدے کے مطابق چھبے یا چوبیس (کے ہندو)۔ ان کے عقیدے کے مطابق
 چوبیس (کے ہندو)۔ ان کے عقیدے کے مطابق چوبیس (کے ہندو)۔ ان کے عقیدے کے مطابق
 دہریہ طرف ہندوستان کا اہم عقیدہ یا تو ہیں یا چوبیس (کے ہندو)۔ ان کے عقیدے کے مطابق
 ہندوستان کی صورت یہاں سے۔ ہندوستان میں ہندوستان کے (Ethnic) عقیدے، عقائد اور
 مہار اور غیر مہار ہونے کے عقیدے، ان کے عقیدے کے عقیدے کا عقیدہ یا چوبیس (کے ہندو)۔ ان کے
 عقیدے، سب یہی صورتیں ہیں۔ اس طریقہ کے مطابق یہ عقیدے، عقائد اور
 عقائد (Colonization) اور ان کے عقیدے کے عقیدے، ان کے عقیدے کے عقیدے
 کے ساتھ، اس کے عقیدے کے عقیدے، ان کے عقیدے کے عقیدے، ان کے عقیدے کے عقیدے
 اور ان کے عقیدے کے عقیدے۔

ایک عالمی سیاحی صورت حال میں ادبی اور فکری صورتیں بھی برسرِ حال ہیں جو اپنی عالمی تہذیبوں کے ساتھ ساتھ سابق کاؤنٹوں کی ملٹی ورلڈ ویلیو پر بھی ایک طرح کا چھاپہ مار رہی ہیں۔ ان کی تہذیبوں کا ان کا اصل رہا، بھی اس کی شرقی ادبی روایت کی ہے۔ اس کی حساسیت اور ان کی طرح طرح کے مثبت اور منفی اثرات اس طرح کے سابق کاؤنٹوں اور تہذیبوں کے "ایب اور انشور" ایک نا (Tension) کے اندر سے ہیں۔ یہ انتخابی تہذیبیں اور کیا تہذیبیں۔ انہیں اپنی مشرقیت (Orientality) کا بھی پاس سے درمیان میں لایا گیا ہے۔ انہیں بھی انہیں ڈھاتی ہیں۔ فکری صورتوں کے لیے "بیشلیم" اب مغرب کی طرح مشرق میں بھی کامیاب ہو چکی ہے۔ ہندوستان کا فکری ساتھ ایک طرح سے ٹوٹ چکا ہے۔ نگر اور اس وقت کی صورت حال اور وہ سے "ایب" عالمی سیاحی بیشلیم کی جگہ ظہور میں آئے گی (Native) روحانیت کی اختیار کرنے اور صورتوں سے

مصنف اور اس کی تخلیق کو کشف (unfold) کرتا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے تنقید کے مسئلے میں، فوک کے حوالے سے، جو بات کہی ہے، "اگر تمام معلومات جدا پسند (Continguous) ہیں در تنقید بھی معلومات فراہم کرتی ہے تو اسے مکمل طور پر ہماک ہو کر جدال پسند (Continguous) ہونا چاہیے" (۳) پھر یہ بھی کہ ناقد کسی بھی طرح سے غریب میں دنیاوی بصیرتوں اور علاقے سے آنکھیں نہیں چرا سکتا کہ وہ "دنیاویت" (Worldliness) ان لوگوں کے درمیان سے آتی ہے اور انہیں کے لیے ہوتی ہے۔ "ایک شہور سماجی تنقید، وہ اردیا، دونوں میں سے کسی کو چھوڑ نہیں سکتی" (۴) یہ بات راقم کے پسند کی بھی ہے۔ یہ اصول، جو ٹیکسٹ کے متعلق کچھ لوگوں نے بنا رکھا ہے، کہ اسے "خالص" ہونا چاہیے اور اس کے سروکار، صرف ٹیکسٹ کی تکمیل اور تعمیر (Construction) سے ہونا چاہیے اور اس مجھے اس میں شک ہے، اگر ٹیکسٹ کا جائزہ صرف مصنف کی صافی اور ٹیکسٹ کی تزئین کاری ہی تک محدود رہ گیا اور ناقد نے، مصنف پر وقت، تاریخ اور دور کے ذوق کے دباؤ اور اس دباؤ کے پیچھے، اپنی مجبور پسند کی چھوڑ دی تو کبھی بھی ٹیکسٹ کا صحیح محاسبہ نہیں ہو سکے گا چاہے ناقد کتنی ہی موٹا فیاں کیوں نہ کرے اور Grammarology کے تمام آنکڑے اور پینترے کیوں نہ استعمال کرے۔ اگر ناقد نے ٹیکسٹ کے بیانات (Statement) سے معذرت کر لی تو پھر حقیقت، اس پر ہے تمام فکری اور علمی و ادبی (Epistemological) راز نہیں کھولے گی کہ ٹیکسٹ کا بنیادی تقسیم تو ہی فکری اور علمی بیانات (Statements) میں جن سے ناقد منہ پھیر کر نکل جانا چاہتا ہے۔ ایسی کوشش تنقید کا صحیح رخ نہیں ہے۔ نہ ہی یہ تنقید نامعری شعور ہوا اور نہ یہ تمام ایسی کارکردگیوں کا محاسبہ ہو جو نہ فوس کی زندگیوں سے متعلق ایک خاص دور اور تاریخ کی کسی ایک تہ (Fold) میں نہیں ہوتا ہے۔ راقم در یہ صاحب کے قول "کچھ سے بے تعلق رہو" (Detach From the Culture) اور یہ کہ "ٹیکسٹ میں اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ جو کچھ (سامنے کی تم) اس میں قاری کے لیے پیش کی گئی ہیں۔"

(A Text is Nothing more than what is in it for the Reader) سے اتفاق نہیں کرتا کیونکہ پوسٹ مڈرنزم کا ماننا ہے کہ ٹیکسٹ میں قاری کے لیے وہ معنوی اور سماجی صورتیں چھپی ہوئی ہیں جو سطح پر ظاہر نہیں آتی ہیں۔ اسی میں وہ سیاسی اور تاریخی پر مہماتیاں بھی ہیں جن کے درمیان سے ٹیکسٹ، اس کا مصنف اور تب گزارا ہے جس کا کچھ شمارہ اور پر کیا بھی گیا ہے۔ یہاں تک کہ خاص تشبیہات اور استعارے بھی کسی دور کی ادبی اور معنوی دلچسپیوں اور اشاری صورتوں سے ہی مرتب ہوتے ہیں۔ جنہیں کچھ سے الگ ہونا (Detached) سمجھنا زیادہ تر ناگس ہوتا ہے۔ مثلاً میں براب کے ہر اور میں موجود ہیں۔

انگریزی ادب میں، چارٹر سے شیشیز در پھر، دوانوی دور اور بعد کا (اور اس میں تشبیہات اور استعاروں

کی معنویت، تشکیل (Coinage)، وجہ شبہ اور تقابلی (Comparison) کل استعمال سب اپنے کلمے سہارے
 کی اپنی معنویت اور ان صورتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ اردو والوں کو اپنی تفہیم کے لیے دہائی، لکھنؤی اور کلونیل فوجی
 کے موز (Phase) کو نظر میں رکھنا چاہیے مذہبی صورتوں کے لیے عیسائیت میں کرفیو بیل (Curfew bell)،
 آج کے کرفیو جی کرفیو آذر سے کس قدر مختلف ہو گیا، کرفیو بیل جو مقدس کی پہچان رکھتا تھا، وہ آج 'قلم و نسق' (Law
 and Order) اور کسی حد تک جرم (Criminality) سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی طرح 'ٹنٹیٹ' (Tinty)
 عشاء کے آخر (Last Supper) اور Inquisition کو اپنے ایک منظر، تاریخ و مذہبی سیاق و سباق سے الگ
 ہو کر کہاں سمجھا جاسکے گا؟ کیا دریدا صاحب خاص علم تعلیمات (Pedagogy) اور خالص تعلیمات
 (Epistemology) اور Grammarology کی مدد سے، ان مذہبی نیم مذہبی و تاریخی صورتوں کو یہ کچھ بڑے
 سمجھ اور سمجھ سکتے ہیں کہ 'لیکسٹ' کے بار کچھ نہیں ہے۔ ادھر ادھر کچھ موت دیکھو، صرف لیکسٹ اور اس کے اغاظ
 اور غاظ کے حالی فریموں کو دیکھتے رہو۔ تنقید، اس سبق سے کبھی، ادب کا صحیح محاسبہ نہیں کر سکتی، اور پوسٹ کلونیالزم
 تنقید میں تو یہ سبق ہانک لیے جاتے ہو گئے۔ صرف Signifier، Signified اور خالص 'ڈسکورس' اس کا مادہ
 نہیں کر سکتے۔ یہ سب ایک طرح کی اہستہ پستی (Formalism) ہے جس پر دائیں بازو کی فکر کا سایہ ہے جو سماجی
 اور سیاسی ڈسکورس سے ادب اور تنقید کو الگ کرنا چاہتی ہے تاکہ حالات، ان کے محرکات، تکلم اور دباؤ کی شدت اور
 ان کے اہلکار کا اندازہ نہ ہو سکے۔

پوسٹ کلونیال مطالعے نے تنقید میں خاص طور پر، نئے مطالعات اور تفہیم کے نئے آفاق پیدا کیے ہیں۔ تمام
 پوسٹ کلونیال مطالعوں میں ادب، تاریخ، سیاست، سوشیالوجی، طبقاتی سطحیں اور ان سے جتنی ہوئی ادبی تفہیم
 اور اپنے موجودہ حالات کی اظہاریت، تقریباً جزو لازم (Must) کا درجہ رکھتے ہیں جن میں عام قومی اور طبقاتی
 افسانیت اور بدلتی قدریں بھی شامل ہوئی ہیں۔ پوسٹ کلونیال تیئوری میں تنقید صرف روایتی صورتوں سے محاسبہ کا
 اقدام نہیں کرتی۔ اس میں تخلیق (Production) اور تجسیم اب نئے مسکوں کو لے کر نئی صورتوں سے ہوتی ہے۔
 یہاں تک کہ جمالیات کے سطح پر بھی پوسٹ کلونیال تیئوری میں خالص اور روایتی جمالیات سے بننے والے گرد و پیش کا
 کچھ دور کے ادب کا یا شعور وغیرہ مل کر جمالیات اور فکری جہات کی تجسیم کرتے ہیں۔ ایک صورت یہ بھی ان
 طریق تنقید میں پیدا ہوئی ہے کہ، اب کلمہ اور اس کے محرکات کا نیا تجزیہ ہو رہا ہے۔ کچھ بھی پہلے سے تسلیم شدہ
 (Accepted) نہیں ہے۔ نہ کوئی Axiom (جامع قول) ہے۔ کالونی غانے والوں (Colonizers) کے
 دیار سے آبادیات کو جو فکری سطح پر مغلوج بنا کر، انھیں ایک بالادستی اور عقلی درجہ کی درخشندگی سے پست کر رکھا
 تھا، اس کو پوسٹ کلونیال نوآبادیاتی فکر نے، اب تاریخی بنایا ہے۔ اب مشرقی تنقیدی سرمائے کی بھی چھان

یہ ایک تاریخی کتاب ہے جس کی قد و قامت کا اندازہ اس کے طویل تاریخ سے لگایا جاسکتا ہے۔ اس میں
 سائنس کے ساتھ ہی اور بہت سے انشعابیاتی (Organic Properties) کا نام لیا گیا ہے۔
 یہ ایک نیا شعر و کتاب العمدہ کی محاسن الشعر، الشعر، الشعراء سے ماخوذ ہے۔ اس میں اسطرت شعریات میں درج
 کی گئی ہیں۔ اس میں قمر اور امار (Acceptance and Rejection) کا یہ شعر ہے: "ہاں ہے۔"
 اس میں تنقید کے شوق کا یہ نہیں سمجھ رہی ہے۔ حرا، انگریز کی دہلی میں بھی Overseas Expansion
 "Empire in Danger" والے جذبہ سے اور مسلمانوں کو یہ کہتا ہے: "اشقی، فو، ہر ہنگام، یہ ایک فکر
 ہے۔ اس سخت کے جذبہ نے یہاں کی محسوس، پوسٹ کولونیئل تنقید میں، اس سب کا محاسبہ کیا ہے۔ یہ تمام آئیہیات کے
 تخریبی ہے۔ یہ طریقہ اس صورتوں کی تہ تک جا کر، اصلیت و پیش رفت Empire Building کا
 یہ اس میں کیسے کیسے مل (Twists) لیا اور اس کی کسی کو دیکھ رہا اس کی بھی ساف اور کچھ تصدیق پیش کی جا
 رہی ہے۔ پھر دیکھی سے دیکھا یہ سادہ اور فکر جان کی صورتوں کی طرف سے۔ مغرب کے بھی تمام صورتوں
 ابھار رہا تھا، ان باتوں کا تو جتنی محاسبہ کر رہے ہیں۔ مگر کی سنگٹھن کی ٹیکھی جب، رور Probing تنقید
 مل رہی ہے۔ اس میں ہیٹ کی Passivity میں یہ دیکھیں، ڈھونڈھی جا سکتی ہیں۔ ایڈورڈ سعید کی اور شعور، لچر ایڈ
 بیٹم اور جان ڈکر کی پاپر کلچر، ایسی ہی نئی فکر سے جو نوآبادیات بنانے والے، اور بننے والوں
 (Colonized) دونوں کا تجزیہ کر رہی ہے۔ پھر بہت سے ایسے ایسے طبقے بھی قابل توجہ رہے ہیں جنہیں شوق
 برقی (Empire Building) اس ملک کی بری اور، قلعہ کی بلڈنگ کے اشتقاق نے سمجھے کا موقع ہی نہ دیا
 نوآبادیاتی اور نوآبادیاتی توسیع سلطنت اور کالونیوں بنانے کے اس نے "اب میں ایک خاص مقصد سے نکالے
 گئے، انہیں چھوڑ کر صحیح طور سے سمجھنے اور پیش کرنے کی کوشش ہو رہی ہے جیسا کہ گاتری، ایڈی سپاٹک سے
 نے آپ A Critique of Post Colonial Reason میں پیش کیا ہے۔ سب ان سابق کالونیوں
 اور نوآبادیاتی ملکوں کی زندگیوں میں بھی ہتھکنڈا ہیت کے دور سے ناقابل یقین تبدیلی آئی ہے۔ کہیں کہیں تو یہ محسوس
 کتاب، انہوں میں کوئی رابطہ رہا ہی نہیں۔ فکر، برتاؤ (Behaviour) سب کچھ ایسے انقلابی، خشک سے جدا
 ہے۔ ٹیڈ وائیڈ۔ اب نہ فارمنگ کے دور کا، Passage to India والا ہندوستان رہا ہے اور نہ ہیٹ
 "ہندوستان" ملکوں جیسے ہندوستانی۔ نہ جموٹ ہوئے اور ہندو تانوں کو ذلیل کرنے کے وہ طریقے جن کا استعمال،
 "ہندوستان" اپنے اس ناؤں میں کیا ہے۔ پھر سافیت، پس سافیت، اردو تعمیر یا تخیل، تانہیت اور جندہ تعمیر
 (Gender Theory) انہوں نے جمیڈ کی دیا میں محاسبہ کا ایک نیا دور، وہ بھی کھول دیا ہے جس سے انٹریانی

[illegible]

سابق (Context) الگ، نئی چیز ہے۔ جس کے لیے، یہی بھی متن کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ خاص
 متن میں تاریخی، سماجی اور ادبی طریقوں سے دور میں آیا ہے۔ وہ ساری صورتیں ہیں جن میں۔ پسٹ کلونیل
 تنقید اس کا پُرست کر، کلونیل دباؤ اور مجبور یوں کو بھی تلاش کر کے الگ کر دیتی ہے۔ اس میں مصنف حاصل شدہ
 اور اس کی اصل مجبور یوں کی شائد ہی کرتی ہے۔ پسٹ کلونیل تنقید، یہ سوال بھی اٹھاتی ہے۔ کہ قدر، علم، ادب، فطرت
 اور اس کی پیش کش میں ادبی اور تہذیبی بلندی، طبعی صورتوں کی تقسیم اور اس میں سے ایک شے کی
 Effectiveness سے آئی ہے یہ طبعیت کی ابتدائی صورتوں سے ایک فیش کا ہوا ہے کہ ایک خاص اور اس
 کا وجود ہے۔ ان کے دراک حسن کا معیار اور طریقہ کیا ہے؟ کلونیل دور میں وہ کیوں اور کیسے ہی دیکھی گئی، اور اب
 اب کہ کلونیل دور سے وہ جھوٹ چکی ہیں تو اس میں کیا تبدیلیاں رہی ہیں۔ پھر کہاں وہ Effective ہیں کہاں
 Pluralistic اور کہاں سے، Multi Cultural society کی ابتدائی جتنوں کی شکایاں اور پسٹ کلونیل تنقید
 (Reflection) اس میں پیدا ہوا ہے۔ پسٹ کلونیل مطالعے نے اس طرح، ممالیات، متن (Text) اور ریاضات،
 سب کو بھیا کر دیکھنے اور سمجھنے کی صورت پیدا کی ہے۔ پھر اب یہ صورت بھی پسٹ کلونیل تنقید کی مشق علیہ نہیں۔
 نیا احمد جیسے لوگوں نے تو اپنی کتاب "ان تھیوری" کے دیباچے Literature Among the Signs of
 Time میں یہ نتیجہ بھی نکالا ہے کہ پسٹ کلونیل تنقیدی صورت بھی، پرانے کا ادبی بنانے والوں کا ایک نیا جال ہے
 جس سے وہ اپنے پرانے شہنشاہیت کے زیر نگین (Impenalized) نظموں کو نیو کلونیل غلامی (Bondage)
 میں بکڑ رہے ہیں اور سیاسی طور پر اس کا نام انھوں نے new world order رکھا ہے۔ اپنی کتاب "ان
 تھیوری" (n Theory) میں تو انھیں ہمارے یہاں تک چلے گئے کہ یہ پسٹ کلونیل تھیوری، سب مرفہ احوال
 (Privileged) طبقے کے ہی نقطہ نظر کی مرہوں ہے جس نے "تیسری دنیا" بھی دانستہ بنالی ہے جسے دنیا کی
 ادبی تہذیبوں سے کاٹ کر، ادبی سوچ کا ایک الگ جزیرہ بنادیا ہے۔ پھر ایسی تمام تھیوریاں، ایک کپال ہیں جو شہری
 مہذب اور مرفہ حال طبقے کو سپلائی کیا جا رہا ہے جسے وہ پالش کر کے پھر سے نیو کلونیلزم کی شکل میں ایک نئی تھیوری بنا
 رہی ہے دنیا کی دانشوری کو پھنسا رکھے ہیں اور پھنسا رہے ہیں تاکہ یہ "تیسری دنیا" مغرب کے کلونیل
 مدار (Colonial Orbit) سے باہر نہ نکل سکے۔ بارہ انظر میں یہ صحیح معلوم بھی ہوتا ہے۔ راقم بھی اپنے مضمون
 "نظم سے کیا کروٹ مدلی ہے" مطبوعہ "ماہنامہ جدید" مارچ ۲۰۰۱ء میں تو یہاں تک چلا گیا ہے کہ لٹریچر کی تقسیم کی یہ
 تمام تھیوریاں سماجیات، پسٹ کلونیل تنقید اور تھیوری تشکیل اور مابعد جدیدیت، سب اسی فکر اور سوچی سمجھی ایکسپریمنٹ کا نتیجہ
 ہیں، جن سے ادب، ادب اور سوچ سے الگ ہو کر، انہیں تھیوریوں کے گورنر دھندے میں پھنسا رہے، جو مغرب
 کا بھی تقسیم ادب کے لیے خاصہ مسئلہ بنی ہوئی ہیں اور ایک عام زبان میں یہ مشرق کے Practicing کا "بھلا"

میں صیت کی موی ہیں، وہ آتے لی طرف رات۔ ان میں بی دو اناؤں تقیہ فی تقدیر ایمن سے جو پہلے سے
میں۔ انھیں قشاید میں کامی تم نہیں کہ ان "مغربی تقیہ فی تقدیر ایمن" میں بھی آپاں میں کمالی قدس
قدس رقی میں ازایب اور کے کی ایمن اور تقدیری تھا نظر کی کاٹ قصہ سے رہتے ہیں جن میں احباب ان
اور یہ قدرست ہے اور ان سب کے محصور ایڈوارڈ میدان میں ہیں تاہم اب ہر قسم کے قوم یہ کہتا ہے۔ چاروں
پھر یہ پانچ اور تاریخ جس میں پنجابی، اور اپنی نئی سوچی کو باطل Ethnicism ایک سے کشاش - سے لی ویش
اور اسے پیش کرنے کی صاحبیت ہے اور ایک شہوری کوشش بھی وہ اگر فراواں اور فزاں ہے تو وہ سب مذکور
صورتوں کے اس جال سے نکل سکتا ہے، جس کا خدشہ اعجاز احمد کو حق ہے۔ اگرچہ یہ تسمان نہیں کہ ان حتمی
صورتوں کو بنی بے اثر کر کے لیے بہت سے طریقے اور لوگ اس "New World Order" والی پالیسی
کے پاس ہیں۔ پھر واقعی اعجاز احمد کے بہت سے مباحثے، اس خیال کی طرف سے بھی جاتے ہیں۔ اس سے
پوسٹ کلونیزم پر باتیں کرتے وقت اس "نور لڈا ڈار" والی پالیسی اور اس کے تمام اطراف سے خبردار رہنا چاہیے
اور اس اطراف کے سیاق و سباق سے بھی جن کا اشارہ کانگری کانگری کانگری اسپاک نے بھی پوسٹ کلونیزم تو جیہاں
کی تنقید A Critique of Post Colonial Reason میں کیا ہے، جس کی تفصیل یہاں نظر انداز کی جاتی
ہے۔ شائقین، اس تفصیلی بحث کو اسپاک کی مذکورہ کتاب کے صفحہ ایک سو بارہ سے صفحہ ۱۹۷ تک کے سرچرچ دے
مباحثے میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ تقریباً اسی طرح کی بحثیں اعجاز احمد نے "کامن ویلتھ لئری ری اسٹڈیز" پر باتیں
کرتے ہوئے In Theory میں بھی کی ہیں۔ "Language of Class" اور "آئیڈیا وجیز آف میگزیشن"
Ideologies of immigration والے باب میں، ان صورتوں پر بڑی انتہائی بحثیں ہیں۔ مغرب
کی عوام دشمن اور ایلیم کا اس مزاج کی موسید وہی طاقتیں، پوسٹ کلونیزم تنقید در مطالعے میں ایسے انتہاء
اور انگہ رہے۔ کو پسند نہیں کرتی ہیں۔ خاص طور پر، ان ملکوں کے سے جہاں یہ ماضی میں، ان کے Colonized
ملکوں میں عوامی دیداری احتجاجی صورتوں Ethnicism تحریکوں کے ساتھ پوسٹ کلونیل فکر میں ظاہر ہوتی ہیں۔ مگر یہ
پسندیدگی بہت گہوڑی کرتی ہے۔ گلبرٹ مورے (۵) نے اس کی ایک دلچسپ مثال پٹی کتاب "پوسٹ کلونیل
تھیوری" میں یہ دی ہے کہ "۹۴ء میں کیمبریج یونیورسٹی کے چرنل کانٹا میں ایک نوٹل انجام یافتہ دیب wole
soyinka کو جب اور افریقی دنیا Literature and the African world کے موضوع پر لکچر دینے سے
منع کیا گیا اور کہا گیا کہ یہ بشریات (Anthropology) کا موضوع ہے۔ اس لیے یہ لکچر ادب کی ٹیکنیکی میں
جو مناسب نہیں۔" یہ بات اس لیے کی گئی کہ اس وقت تک بہت سی انگریزی British کالونیاں آزاد نہیں ہوں
تھیں اور ایسے لکچر والے سے نظا فراب ہو سکتی تھی اور ایسا پائپر خراب اثر پڑ سکتا تھا۔ اس طرح اعجاز احمد کی تشویش



قدیمات "In Theory" میں حق بجانب بھی ہیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ یہ تصوف، فنی اور مارشلسٹ میں اس سے
 ادب کی عریض اور وسیع نصاب کو کیا "حق" کا وہیل ادبی تنقید میں صرف، یعنی ورلڈ لی اسٹانی حق لینے پاتے ہیں۔
 اسی تشویش اور خدشے کے تحت، ادبی تنقید میں ایک اور "از پیدائیاں" تنقید نو (New Criticism) سے
 نقدین، کلیان، کرین کیسٹ، میکلس اور کروڈرٹس کی پانچویں اور چھٹی، پہلی، دس، خاص اور ماسٹی ملانے
 کو، نقدین کے ایک گروپ نے انگیز کرنا شروع کیا (کرافٹنوں، اراکے، تنقیدی معیار اور کلاسیکیت کی طرف
 اپنی سوٹ چلو) نیو کریٹیزم کے یہ مؤئیدین، ایک طرح سے پوسٹ کلونیوم کے فنی اور احتجاجی ادبی رشتہ کا منہ
 موز کرئی تنقیدی فکر کو Dissuade (دورنہ) کرنا چاہتے تھے (اور میں یہ کوشش، اب جدیدوں کے بقیت اسیر
 یوں نے شروع کی ہے اس لیے کہ جدیدیت کا تو تختہ تباہ ہو چکا) تنقید میں جو رانیت (Worldness) کی
 صورتیں مارکسی تنقید کے ساتھ داخل ہوئیں، نئی تنقید (New Criticism) سکول۔ اس کی مخالفت کی یہ توجہ کسی
 بھی ٹیکسٹ میں، ٹیکسٹ کی ارضیت اسے مارکسزم کی طرف لے جاتی ہے۔ نیو کریٹیزم کے سربراہ، کروڈرٹس کا کہنا تھا
 کہ "ہم ٹیکسٹ میں دنیاوی صورتوں یعنی worldness کو نہیں دیتے، اس دنیا دیت کو دیکھنا ہی ہے تو
 استہروں اور امیجری میں دیکھو۔ ٹیکسٹ اور عبارت کے معانی میں نہیں۔" (۱) یہ تقریباً ہی صورت ہے، جس کا
 تذکرہ اوپر کیا گیا۔ نیو کریٹیزم، والوں نے یہ بھی کہا کہ ادب میں سوجی، تاریخی اور فنی صورتوں سے پرہیز کرنا
 چاہیے اور ادبیت کا تصور ایک طرح کی بدعت ہے (۲) پھر کلاسیکی روایت میں، الفاظ کی قدر و قیمت کی جو پرکھ
 ہے، وہی اصل میں ادب کا جوہر ہے۔ ناقد کو اس جوہر کو پھر سے حاصل کرنے کی فکر کرنی چاہیے۔ نیو کریٹیزم کے
 نقدین اور مؤئیدین (ایلیٹ، یوروڈوکس، کلنٹھ بروک وغیرہ) نے شعر و ادب میں معانی و مناسبت کی بھی مخالفت
 کی اور کہا کہ "The poem should not mean but 'be'" اور پھر یہ کہ ناقد کو "سطح معانی"
 (Surface Meaning) اور "پوشیدہ معانی" کی تلاش میں، فو کوئی ترک کیا، لوجی، والی تھیوری اور دریدا کی
 Grammarology والی صورتوں ہی سے خود کو وابستہ رکھنا چاہیے۔ پوسٹ کلونیوم نے اپنے ممکی کردار سے اس
 کی مخالفت کی۔ اس لیے کہ اس کا وجود ہی انکساریت اور معنویت پر ہے۔ پوسٹ کلونیوم تھیوری نے اپنے شوٹنگ
 مساک کے ساتھ تقریباً تمام لفٹس اوپوں کو اکٹھا کر لیا، جن میں ایڈورڈ سعید، اعجاز احمد گائتری، چکرورتی اسپاؤک،
 تیری می اتھورن (Jeremy Hothorn) اور تمام مارکسٹ اور نیم مارکسٹ ادیب اور دانش ور شامل تھے۔
 پوسٹ کلونیوم کا یہ دوسرا رخ، (اور دراصل یہی اصلی رخ ہے) نئے ادب اور انسانی مسائل کو چھوڑ کر، نالغی کا سبکی
 مطالعے میں، وہیں سوٹ چلنے کے حق میں کیسے ہو سکتا تھا کہ یہ وقت کی جی آواز نہیں؟ وقت، تاریخ اور فنی بڑاتی
 ہوئی سیاسی صورتیں ہی، آج کے ادب کی نئی صورتیں ہیں جو زندگی اور تنقید ادب کو ارتقائی صورتوں کی طرف لے

کے لیے اور خیال کی تاثیریت کو کندہ کرنے کی خاطر، بہت سی لسانیاتی، تاریخی صورتوں کی طرف خاص توجہ ہے۔ اگرچہ علمِ سائن اور فن میں ہیئت کی ہیئت اپنی جگہ مسلم سے مگر تمام فنون میں اصل چیز تو "خیال" ہے۔ پھر ایت ہد آداب اور شونگ وقت میں جب نسائیت، مصائب ورتبائی سے دہانے پر کھڑی ہے، تباہ کن ہتھیاروں کی تیاریاں اور مقابلے، خانہ جنگیاں جو Civil war کی طرف جاری ہیں، آنکھ و اجڑا، استغناء اور کرپشن کے مسائل کو چھوڑ کر، تیسری دنیا کے اور خاص طور پر پوسٹ کلونیل، ممالک کو، ادب کی ایسی اظہاری ورتبائی صورتوں سے بنا کر، کلاسیکیت، نرئین کاری یا خالص Pedagogy میں لے جانا اور انھیں کو ادب کا اصل رخ سمجھنا سمجھنا، ادب کے ارتقا کا شعور ہے، نہ کوئی مکمل ادبی تجربہ۔۔۔ یہ تو ویسی ہی بات ہوئی کہ کوئی آج فراموش مصرعہ اور توسط کے عرب یا قدیم دور کے، فریق کلچر کو، ان ممالک میں واپس لانا چاہے جیسا کہ افغانستان میں آج ہو رہا ہے۔ پوسٹ کولونیم، یہ سی معاشی آزادی اور سول رائٹس (Civil Rights) کا تحفظ چاہتی ہے اور اس میں پولیٹیکل جانب داریوں کی توجیہ اور تعمیر نہیں چاہتی۔ پھر جب تک کلچرل امپریلزم اور گلوبل اسٹیمل جاری رہے گی، تیسری دنیا اور آزاد کردہ کامونیوں کی اس کا شکار رہیں گی۔ اس کا اظہار، مہار اور اس سے باخبری، ادب اور تنقید کو، کوئی چاہے اور ادب کی ایسی ہی باخبری اور اس کی، اظہاریت، پوسٹ کولونیم کی پہچان اور اس کا جزو اعظم میں جسے وہ نو کوئی رہان میں طاقت کی تحسیم (Incarnation of Power) کی شکل میں پیش کرنا چاہتی ہے۔۔۔ ہمیں پر پوسٹ کولونیم اور مارکسزم کی حدیں قریب ہو جاتی ہیں۔ کبھی یہ براہ راست بھی ہو سکتی ہیں اور کبھی بہت گھوم پھر کر (Oblique) بھی۔ اب ایڈورڈ سعید کا یہ جملہ ملاحظہ ہو۔

Politics is every where There can be no Escape in to the
Realm of Pure Art. or for that Matter into the Realm of
Disinterested Objectivity or Transcendental Theory

(The world the Text and Criticism P 184)

ترجمہ: (سیاست ہر جگہ ہے۔ خاص آرت کے خطے میں بھی اور اس طرح سے مقصد اور بیکار کی خارجیت و محسم، غیر واضح اور محض خیالی تصویر میں کوئی پناہ نہیں لے سکتا۔)

نو کو کا کھیل، اس میں سب سے دلچسپ ہے۔ وہ کسی ادب پارے میں معنوی صورتوں کو خدہ پا ہر (n) اور دنوں صورتوں کے ساتھ دیکھتا ہے مگر جیسے ہی وہ "باہر" آتا ہے، وہ پوسٹ کلونیل صورتوں کے ساتھ اس لیے ہو جاتا ہے کہ "باہر" یعنی "Out" اسے "دنیاویت" (Worldliness) ساج اور سیاست سے وابستہ کر دیتا ہے۔ جو پوسٹ کولونیم کا ایک اہم جزو ہے۔ وہ ایڈورڈ سعید والی سیاست، جن کا ذکر اوپر کیا گیا جب کہ درید کا

میں صرف 'In' یعنی اندروں کا جب دوسرا اوب پارے کی اندرونی صورتوں، اس کی بناوٹ، اشارت،
تھراں عام اور سالی پٹ و سہی میں ہاقد ورتقید کو مشقول وراٹھارے رکھنا چاہتا ہے جو حقیقتاً، ادب کا صنف
'برہ' سے "نقل" میں۔ پوسٹ کلونیزم، ورید کے اس طریق کار کو نہیں مانتی۔ اس طرح پوسٹ کلونیزم کو تو
ما تہ ہو کر ماکزم روشن خیالی (Enlightenment)، انقلابیت اور سیاست کی بدلتی ہوئی صورتوں کے ساتھ
Deconstruction کے بجائے Reconstruction کی مونیہ سے کہ تفسیر کی صورتیں ہی ادب اور زندگی
کو کھنڈہ راستوں سے لے کر چل سکی ہیں جہاں علم، اسباب، توجیہات، معنویت (Wisdom) قطع نظر
(Idea)، سچی (Truth)، تحرک اور ارتقا، سب کچھ، دگا۔ یہ بھی کہ کلونیل حکومتوں نے جو اپنی وراثت کی
قیدیں اور شرطیں، ادب اور زندگی پر لگا رکھی تھیں۔ انھیں مسترد کر کے، پوسٹ کلونیزم سے نئی اور آزاد زندگی کو بنا
سے جس کا دامن مسئلہ فلسطین اور افریقہ سے لے کر لایا، مہنمار (برما) سنگاپور، اور برصغیر میں ملتوں کی زندگی۔ ان
کے ادب اور ان کی نئی سوچ اور نئی ساجی، ورسای تفسیر تک پھیل ہوا ہے۔ جن میں مہاشیونا دیوی کی دیوایسوں کی
زندگیوں، ان کی مفلوک الجلی اور سیاسی و سماجی بیداری کی بھی تصویریں ہیں۔ نئے افریقہ میں "سیاہ قوم لوگوں کا
احساس و شعور بیدار ہو رہا ہے اور وہ دنیا میں اپنے لیے یا مقام پیدا کر رہے ہیں۔ نئی تاریخ بنا رہے ہیں، نئے
جانات تخلیق کر رہے ہیں، نئی شاعری کو جنم دے رہے ہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے

"دکائے لڑکے / آگے بڑھو، مسکراؤ، اچھا مستقبل کی طرف بٹتے ہوئے چلو / لوگوں کو بناؤ

کہ بر دھرتی پر تمہارا خون بہا ہے / ہر زبان نے تمہارے ساتھ نا انصافی کی ہے / اب تم نئی

زبان تخلیق کرو گے / آئندہ کے راق پر نئی کہانی لکھو گے / تاکہ ان تمام حقوق کا، ظہار کر

سکو جن سے تمہیں صدیوں سے محروم رکھا گیا ہے"

اب سیاہ قوم شخص صرف نسلی حقوق کی بات نہیں کرتا، وہ پوری انسانیت کے کردار کو بدستور چاہتا ہے۔ وہ ظلم کے

خلاف آواز اٹھانا چاہتا ہے۔ وہ آزادی کا پیغمبر بننا چاہتا ہے۔ (۸)

یہ سب پوسٹ کلونیزم کا ہی چہکار ہے۔

ہندوستان میں مقامی زبانوں کی بیداری سے، زبان کے نئے مسئلے بھی پیدا کیے ہیں۔ انٹرنیشنل سمن پر تو

مقامی صورت اہم نہیں مگر برصغیر کی آزاد کانونوں میں تو یقیناً یہ کلونیل مسئلے ہیں ہی۔ اس طرح پوسٹ کلونیزم،

مقامی اور انٹرنیشنل، بھی طرح کے مسئلوں سے دوچار ہے۔ اسے خاص سانی یا فلسفیانہ مسئلہ نہیں سمجھنا چاہیے اور نہ

یہ چند لوگوں کی پسند و ناپسند اور مسئلہ جاتی یا فکری صورت ہے۔ تاہم اس کی مستقبل والی نظر سے ضرور باخبر رہنا

چاہیے جو فعال اور ارتقا پذیر ہے اور جس کے ساتھ پوسٹ کلونیزم کی ایجابی تیادت ہے۔

اور مداموں کی تہذیب اور سوچ کام کر رہی تھی اور آج بھی یہ کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ یہاں رنگ و نسل بھی ہے اور طبقہ بھی ہیں۔ انہیں میں ایک خانہ ریڈ انڈین لوگوں کا بھی ہے، جن کے علم و ادب، فکر اور طریق کار کے متعلق، مہذب دنیا شاید ہی کچھ جانتی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی آزدہ ہو کر چنا کچھ ادب پیش کر رہے ہیں جس کی تفصیل یہاں ممکن نہیں۔ ان کے ادب کی اظہار ریت، سوچ اور پیش کش میں، ان کی ساری نفسیت، نفسی دباؤ، اپنے ساتی آقاؤں کے خلاف جذبات اور محسوسات، سب کچھ ان کے ادب (جو کچھ بھی یہ ادب ہے) میں ظاہر اور نہر طور پر موجود ہے۔ ان لوگوں کو بھی اپنے ادب اور اس کی کیفیت اور رنگ کو پیش کرنے کی تمنا ہے۔ یہ خواہش، اور فکر و ادب کی جہتیں ایک الگ ڈائنمکشن بنا رہی ہیں اور یہ "The Others" یعنی "وہ" کرہ رض پر ایک خاصہ بڑا حصہ گھیرے ہوئے ہیں۔ ان کی جغرافیائی صورتیں، نسلی، جغرافیہ، مڈل کلاس، ملکی خواہش، نوآبادیاتی دباؤ، اس کے دہائی مسئلے، سب ماضی طور پر الگ ہوں گے۔ ان میں سیاسی افام بھی ہیں اور بر وزن بھی۔ آخر، ان پر سفید قام تہذیب کے بنائے ہوئے ادبی اور تہذیبی اصول کس طرح دور کیوں لا دے جائیں گے؟ میرا خیال ہے کہ پوسٹ کونسل تھیوری کے لیے، یہ مسئلہ خاصا اہم ہوگا کہ یہاں، طبقاتی، وراثت، سوشل اور سیاسی دباؤ سے جو ادب وجود میں آ رہا ہے، اسے مغربی مذاق اور ماحول (Milieu) کس طرح جذب کرے اور کیوں جذب کرے گا؟ جبکہ مغرب، ان کے ادبی وجود اور کاتقریباً منکر ہے۔ پوسٹ کلونیلزم کو اس Global Literature کو اپنے ساتھ سمیٹنا ہوگا اور دیانت داری کے ساتھ۔ پوسٹ کلونیلزم نے اسے کچھ کچھ لیا بھی ہے۔ مثلاً آسٹریلیا، سنگا پور، ملائیشیا، ویت نام اور انڈونیشیا سب کے کچھ ادبی مسائل، پوسٹ کلونیلزم کے ادب میں ظاہر بھی ہوئے ہیں۔ اگر پوسٹ کلونیلزم، ادبی، سیاسی، نیز سماج اور تاریخ سے آتی ہوئی تہذیبوں اور اس کے پھیر کا ادراک رکھتی ہے تو اسے بڑی فراخ دلی سے، ان سب صورتوں کو اپنے مزاج میں داخل کرنا ہوگا اور یہ عمل شروع ہو بھی گیا ہے۔ ۱۹۹۹ء میں رقم نے سنگا پور کے اپنے قیام کے دوران، دو ایک ادبی جلسوں میں شرکت کی تو رقم کو اس کا کچھ اندازہ جو ان صورتوں کو، ورائے برطانیہ، یورپ اور امریکہ بھی دیکھ ضروری ہے۔ اب خود سفید قام بھی ملائی شہریات اور آسٹریلیا کے گلشن پر کچھ کچھ باتیں کرنے لگے ہیں جو اچھی بات ہے۔ اس سلسلے میں R Cruz کی تحریر Mary Jarret Post Colonia. Poetica کا مقالہ "ملائی اور سنگا پور کی خواتین ادیبوں کے انسانے" S Kon کا مقالہ Cross culture influence in the work of singapore writers کا مقالہ Gender and Subjectivity in Austrian colonial writings اور اسی طرح کی دوسری بہت ساری کوششیں۔ بہت جلدی بات ہے۔ اسی طرح پوسٹ کلونیلزم اور دنیا کے ایک بڑے ادبی گھیرے کو سمیٹ رہی ہے۔ جو ایک ایسے معنی میں ادب کا حکمت مند اور دیانت دارانہ Globalization ہے جس سے عالمی ادب میں مزید نئے امکانات پیدا ہوں گے۔ (مارچ ۲۰۰۱ء)

حوالہ جات

- 1- Covering Islam by Edwardsaeed P 38 , Edition March 1997 - Vintage Books
Newyork

انگریز جب ۱۹۴۷ء میں ہندوستان سے جانے لگے تو ہندوستان کے سکوں کے پیچھے ایک شیر کے نقش ابھار کر بنائے جس میں شیر گردن جھکائے ہوئے غیلہ و غضب کی حالت میں واپس ہوا ہے۔ بنانا یہ تھا کہ ہم ہندوستان سے شکست کھا کر نہیں جا رہے ہیں بلکہ اپنی مرضی سے چھوڑ رہے ہیں کہ اب یہ برٹش راج کی پالیسی ہے یہ سب امپریلزم کا مروجہ طرز کرتا ہے۔ (م۔ع)

- (3) The World The Text and the Critic by Edward saeed P 224

- (4) The World , The Text and the Critic- Edward Saeed P 16

- (5) Post Colonial Theory cotexts Practicas Politics by Baral Moore Gilbert Versa .
1997 Edition.

- (6) Criticism between culture and system-P213-the world the text and criticism by
Edward saeed

(۷) ایلی با، جدیدیت کے مؤیدین بھی کہتے تھے۔ انھوں نے یہ کہیں سے یہ بات سیکھی تھی۔

(۸) کالے جھوٹے کی ریاضت، از خالد سہیل، ج ۱، ماہ اول ۱۹۹۰ء

ماخذ محمد غنشل، مسید، اصوں تنقید اور رد عمل، جنوری ۲۰۰۳ء، ماہ ۱۰، انجمن تہذیب نو، ہلی کیشنز

نوآبادیاتی صورت حال

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

۱۸۵۷ء نے ہماری تاریخ کو اکی نہیں ہمارے تاریخی شعور کو بھی بدل کے رکھ دیا۔ اس کے بعد ہم نہ صرف نئے عہد میں داخل ہوئے بلکہ خود کو اور دوسروں کو نئے نئے دیوں سے دیکھنے لگے اور یہ نئے زاویے ہم نے جو تخلیق نہیں کیے تھے۔ نئی تاریخ نے یہ ہمیں تھا دیے تھے۔ یہ عمل ایک ایسے لمحے میں ہو تھا کہ ہم انکار نہیں کر سکے۔ انکار کا انہم ۱۸۵۷ء سے سامنے تھا۔ اس غیر معمولی "انقلاب" کو محض عسکری طاقت نے ممکن نہیں بنایا۔ عسکری طاقت تو ایک وسیلہ تھی جو دیگر ممالک کے ساتھ گٹھ جوڑ کیے ہوئے تھی۔ اصل یہ ہے کہ نئے گروہ انقلاب کو جس بات سے ممکن بنایا وہ تو "بادیاتی صورت حال" تھی۔ اس صورت حال نے متحدہ دوسرائے اور سندھیروں کو یکجا کیا اور انھیں بروئے کار لائی۔

سوال یہ ہے کہ نوآبادیاتی صورت حال کیا ہے؟

نوآبادیاتی صورت حال، فطری اور منطقی صورت حال نہیں ہے۔ یہ زخم خود کسی قابل فہم فطری قانون کے تحت رونما نہیں ہوتی۔ ہر چند اس کی رونمائی تاریخ کے ایک خاص لمحے میں ہوتی ہے، مگر تاریخ کا یہ لمحہ کسی الہامی حکم، فطری طاقتوں کے پنے قوانین کی "پیداوار" نہیں ہوتا۔ اسے "پیدا" کیا جاتا اور تشکیل دیا جاتا ہے۔ چونکہ "پیدا" کیا جاتا ہے، اس لیے مخصوص مقاصد کے حصول کو سامنے رکھا جاتا ہے، لہذا کہا جاسکتا ہے کہ یہ انسانوں کے مخصوص گروہ کے ہاتھوں مخصوص مقاصد کی خاطر برپا ہونے والی صورت حال ہے۔ اس گروہ کو "نوآبادکار نامزد" کیا ہے۔ نوآبادکار بعض تاریخی قوتوں کو اپنے اختیار میں لاکر ایک نئی "تاریخی صورت حال" کی تشکیل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے، جو اس کے سیاسی اور معاشی مفادات کی کفیل ہوتی ہے۔ دوسری جنگ عظیم تک نوآبادکار یورپ (برطانیہ اور فرانس بالخصوص) تھے۔ بعد میں نوآبادکاری پر امریکہ نے، چارہ داری قائم کر لی، مگر باندازہ دگر اس پر رہا۔ نوآبادیات بنانے کے بجائے ہوا سبھ طریقے سے نوآبادیاتی صورت حال کو پیدا کرنے اور اپنے قہر میں رکھنے کی حکمت عملی اختیار کی ہے۔

نوآبادیاتی صورت حال کی "منطق" منہجیت سے عبارت ہے۔ یہ دو دنیاؤں کو تشکیل دیتی ہے۔ ایک نوآبادکار کی دنیا اور دوسری نوآبادیاتی یا مقامی باشندوں کی دنیا۔ دونوں دنیاؤں میں ایک دوسری کی ضد ہوتی ہے۔ فرہنگ نہیں کا کہہ سکتے کہ یہ ضد کسی بڑی کائی کو پیدا کرنے کے لیے نہیں ہوتی۔ یہ دونوں اوسط ایسی منطق کے تحت ایک

ے کو خارج کرنے کے اصول پر قائم رہتی ہیں۔ (افناد گات خاک، ص ۳۴) یہ تو بجا کہ نوآباد کار کی دنیا، مقامی باشندوں کی دنیا کو خارج کرنے کے اصول پر قائم رہتی ہے۔ نوآباد کار اپنی شخصیت، اپنی ثقافت، اپنے عملی ورثے اپنے سیاسی نظریات اپنے فنون کے بارے میں جو آراء پھیلاتا ہے، وہ نوآبادیاتی دنیا کے، افراد کی شخصیت، ثقافت، علم و فنون کے متعلق موجود آراء کے متصاد اور انھیں بے دخل کرنے والی ہوتی ہیں مگر یہ درست نہیں کہ مقامی باشندوں کی دنیا، نوآباد کار کی دنیا کے اوصاف کو خارج کرنے کا اصول قائم کرتی ہیں۔ اپنی متقابل دنیا کی اشیاء و تصورات کو خارج کرنے کے لیے اقتداری حیثیت کا مالک ہونا ضروری ہے، نوآبادیاتی دنیا اس سے بری طرح محروم ہوتی ہے۔ اپنی محرومی کا اور اک، نوآبادیاتی دنیا دو صورتوں میں کرتی ہے محرومی کے خاتمے کی صورت میں اور محرومی کے سبب کی صورت میں۔ پہلی صورت میں وہ نوآباد کار کی دنیا کو جذب کرنے کی کوشش کرتی ہے اور دوسری صورت میں وہ نوآباد کار کو اپنی محرومی کا سبب سمجھتی اور اس کے خلاف بغاوت کا تصور کرتی اور شاؤنا در مظاہرہ کرتی اور اپنی بازیافت پر مائل ہوتی ہے مگر سب صورتوں میں وہ نوآباد کار کی دنیا کے اخراج سے قاصر رہتی ہے۔

نوآبادیاتی دنیا کی دو میں تقسیم کا اختیار، نوآباد کار کے پاس ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی شخص اس تقسیم کے ذریعے اپنے اختیار کا مظاہرہ نہیں کرتا، اس تقسیم کے نتیجے میں اپنے اختیار کو بڑھاتا بھی ہے۔ یہ تقسیم طبی و روحانی، بہ یک وقت ہوتی ہے۔ نوآباد کار، اپنی اقامت گاہوں، چھاؤنیوں، دفاتر کو مقامی باشندوں سے الگ رکھتا ہے، اور مقامیوں کو اس کے قریب پھیلنے کی سختی سے ممانعت ہوتی ہے۔ "کتوں اور ہندوستانیوں کا دھرم ممنوع ہے" کی سختی جگہ جگہ آدیں ہوتی ہے۔ آرنک پیگر کے شکوہ، حفاظتی دستوں کی طاقت اور تعزیری قوانین کے ذریعے باشندوں کو دور رہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں نوآباد کار اپنے طرز حیات اور طرز کار کے ذریعے بھی اپنے مختلف اور ممتاز ہونے کا تاثر برابر ابرار رہتا رہتا ہے اور نوآبادیاتی باشندوں کو دور رکھتا ہے۔ یہ دو طرح کی تقسیم نوآباد کار کی طاقت کو مسلسل بڑھاتی ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس طاقت کا نشانہ نوآبادیاتی قوم ہوتی ہے۔ نوآباد کار کی طاقت جنسی بڑھتی ہے، مقامی لوگوں کی طاقت اسی تناسب سے گھٹتی ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ نوآباد کار، نوآبادیاتی قوم کی طاقت کو اپنی طاقت میں شامل کرتا رہتا ہے۔

نوآباد کار، نوآبادیاتی دنیا کو دو میں تقسیم ہی نہیں کرتا، نوآبادیاتی باشندوں کی دنیا کو تشکیل بھی کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوآبادیاتی باشندوں کی دنیا ان کی اپنی دنیا نہیں ہوتی، انھیں اپنی، یا پر کوئی تصرف اور اختیار نہیں ہوتا، نہ اس دنیا کے حقیقی، عملی سعادت پر اور نہ اس دنیا کے تصور اور اس کے نظام اقدار پر۔ وہ اپنی ہی دنیا میں جنسی، اور اس سے "باہر" ہوتے ہیں۔ غضب یہ ہے کہ نوآبادیاتی باشندے کو نوآباد کار جو تصور ذات دیتا ہے وہ اسے باعہوم قبول کرتا اور اس کے مطابق جینا شروع کر دیتا ہے اور نوآبادیاتی دنیا میں جو کردار اسے ادا کرنے کے لیے کہا جاتا ہے، وہ اسے عہد تسلیم کرتا ہے۔ فرزند فینن، ابرٹ میکی اور یڈورڈ سعید میوں اس مر پر متفق ہیں کہ نو

آبادیاتی قوم نوآبادکار کے دیئے گئے تصورات اور کرد، روکشیم کر لیتی ہیں اور اس کی وجہ سے نوآبادیاتی نظام قائم رہتا ہے۔ چنانچہ یہ نتیجہ خذ کرنا غلط نہیں کہ نوآبادیاتی نظام کی برقراری میں خود متادی باشندوں کا انفعالی کردار معاونت کرتا ہے۔

نوآبادیاتی باشندوں کو ایک ایسا ”تصور ذات“ دیا جاتا ہے، جو نوآبادیاتی نظام کے قیام و استحکام میں مدد کرنا ہے۔ امبرٹ میکی کے مطابق نوآبادکار متادی باشندوں کی اسطیری تصویر بناتا ہے اور اس میں انھیں ناقابل یقین حد تک کامل دکھایا جاتا ہے۔ (۱) جب کہ فراموشی کا کہنا ہے کہ نوآبادیاتی باشندے کے لیے جو اصطلاحیں نوآبادکار استعمال کرتا ہے، وہ حیوانات کی اصطلاحیں ہیں۔ (القدگان، ص ۳۸) کامل یا حیوان کہنے کا مطلب مقامی باشندوں کو انسانی درجے سے گرانما ہے۔ نوآبادکار خود کو انسانی درجہ پر فائز قرار دیتا اور انسانی پیمانے کی مثال کے طور پر پیش کرتا ہے۔ نوآبادیاتی اقوام کو کامل اور حیوانی اور کرا کے ولایہ بات ثابت کی جاتی ہے کہ انھیں ذہنی تحریک اور جستجو سے کوئی واسطہ نہیں، افکار و علوم کی تخلیق سے انھیں کوئی دل چسپی نہیں۔ یہاں نوآبادکار اپنے ذہنی تحریک، جستجو اور اپنے علوم کو بہ طور نمونہ پیش کرتا ہے۔

نوآبادکار اپنے اقتدار کے مراکز، پولیس اور عدالت کے نظام کو جائز ثابت کرتا ہے کہ کاملوں و وحیوں نوآبادیوں میں رکھنے کے لیے پولیس کا جابرانہ اور عدالت کا سفاکانہ نظام ناگزیر ہے۔ نوآبادیاتی باشندے باصوم اپنے کامل و وحیوں ہونے کا یقین کریتے ہیں۔ اس یقین کو بید کرنے کے لیے نوآبادکار کئی نفسیاتی حربے بروئے کار لاتا ہے اور سب سے بڑا حربہ اپنی مقتدر حیثیت کا مختلف طریقوں اور زاویوں سے مظاہرہ ہے۔

نوآبادکار، ورنوآبادیاتی باشندوں دونوں اپنی حیثیتوں سے برابر آگاہ ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی آقا مقتدر اور استحصال کنندہ ہونے کا شعور رکھتا ہے اور نوآبادیاتی باشندے اپنے محکوم، بے بس اور استحصال زد ہونے کی آگاہی رکھتا ہے مگر دونوں کی آگاہی کا درجہ یکساں نہیں ہوتا۔ نوآبادکار کی آگاہی اختیار و اقتدار سے وابستہ ہونے کی وجہ سے غیر محدود اور اٹھانڈیر ہوتی ہے، وہ اپنے استحصالی مقاصد کو برابر وسعت دیتا اور ان کے حصول کے لیے نئے نئے وسائل کی دریافت میں مصروف رہتا ہے مگر نوآبادیاتی باشندے کی آگاہی محکومیت اور استحصال زدگی کی وجہ سے محدود، مشروط اور منجمد ہوتی ہے۔ اتہال سے اس شعر میں یہی حقیقت واضح کی ہے:

بھروسا کر نہیں سکتے، ظالموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ نحر کی آنکھ ہے بینا

(ال جبریل، ص ۷۷)

بدن غلام کا سوز عمل سے ہے محروم
کہ ہے مرور غلاموں کے روز و شب پہ حرام

(ضرب کلیم، ص ۷۱)

نوآبادکار اپنی آگاہی کی معتد ر حیثیت کو نوآبادکار کی زندگی کے تمام شعبوں میں ہر اہمیت سرنے کی حکمت عملی وضع کرتا ہے۔ ایڈورڈ سعید کا یہ تجزیہ چشم کشا ہے۔

"(Authority) is formed, radiated disseminated, it is instrumental it is persuasive it has status, it establishes canons of taste and value it is virtually indistinguishable from certain ideas it dignifies as true and from traditions, perceptions and judgements it forms transmits, reproduces' (Orientalism, P19-20)

(طاقت کو پیدا کیا جاتا، اسے اجاگر کیا جاتا، اس کی نشر و اشاعت کی جاتی ہے، یہ مددگار و معاون ہے، ترغیب دہ ہے، اس کی حیثیت و مرتبہ ہے، یہ ذوق اور قدر کے معیارات (کنیں) قائم کرتی ہے، طاقت کو فی الحقیقت نہ تو ان بعض خیالات سے ممتاز کیا جاسکتا ہے جنہیں یہ حق کی حرمت عطا کرتی ہے اور نہ اس روایتوں، ادراکات اور محاکوں سے، جنہیں یہ تشکیل دیتی، ترسیل کرتی اور از سر نو تشکیل دیتی ہے)

نوآبادکار خود کو نوآبادیاتی اقوام کے سر سے قدر اور اصول کے طور پر پیش کرتا ہے۔ پیش کرنے کا طریق کار علمی اور فلسفیانہ ہو سکتا ہے مگر اصل میں یہ اصول، طاقت اور قدر سے عبارت ہوتا ہے۔ نوآبادکار جب نوآبادیاتی اقوام کے علوم، زبان، ثقافت، تاریخ اور ادب کا مطالعہ کرتا ہے تو یہ معروضی، غیر جانبدار نہ مطالعہ نہیں ہوتا۔ اس کی نوعیت ڈسکورس کی ہوتی ہے۔

ڈسکورس ایک ایسا کلامیہ ہے جو سچائی کے مقابلے میں طاقت کو ہمیت دیتا ہے۔ سچائی یا "علم" کو ڈسکورس درجہ امتیاز دے کر دیکھتا ہے، اس کا دعویٰ کرتا ہے، مگر یہ "علم" مطلق، آفاقی، ورمعروضی نہیں "سچائی" ہوتا ہے۔ ڈسکورس کسی ایسے سرچشمے یا قانون کو تسلیم کرتا، جو "علم" کی مطابقت کو ثابت کرے۔ علم کی صداقت کا تعین ڈسکورس کے سپے قوانین کرتے ہیں گویا کسی شے کا "علم" یا سچائی وہی ہے، جسے ڈسکورس کے قوانین، علم اور سچائی کا درجہ دیں۔ قوانین کا تعین طاقت کرتی ہے۔ "لوگ صرف اسی کو سچائی قرار دیتے ہیں، جو سچائی کے اس معیار سے مطابقت

ہو جنہیں اس عہد کی سیاسی دانش درانہ مقتدرہ نے سچائی قرار دیا ہو۔^(۲)

نوآبادکاروں نے نوآبادیاتی اقوام کا مطالعہ ڈسکورس^(۳) کے طور پر کیا۔ نوآبادکاروں نے ایشیائی، مشرقی اور فریقی اقوام کا 'علم' حاصل کیا، مگر نہ صرف اس علم کی صداقت کا تعین، صداقت کے اپنے مغربی معیار سے کیا جو اس عہد میں غائب تھے، بلکہ اس علم کو اپنے طاقت بھی بنایا یعنی اس علم کو اپنے اقتداری مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ ایڈورڈ سعید نے شرت شناسی میں نوآبادکاروں کے ڈسکورس کا ہی مطالعہ پیش کیا ہے۔ چوں کہ نوآبادیاتی اقوام اور ثقافت کا مطالعہ ایک ڈسکورس کے طور پر تھا، اس لیے نوآبادیاتی اقوام نے خود اپنے متعلق 'علم' کوآبادکاروں کی تحریروں سے حاصل کیا۔ ڈسکورس نے نوآبادیاتی اقوام کے مغربی مطالعات کو استناد کا درجہ دیا۔

نوآبادکار کی تشکیل دی گئی دنیا میں، نوآبادیاتی باشندوں کے لیے، یہ قول، بہرہٴ مسمیٰ، دو صورتیں ہوتی ہیں۔ انجذاب اور بغاوت (The Colonized and the Colonized P 184) نوآبادیاتی باشندہ یا تو نوآبادکار جیسا بننے کی کوشش کرتا ہے، اس کی شخصیت، ثقافت، نظام فکر، اقتداری نظام کو مکمل طور پر جذب کرنے کی سعی کرتا ہے، یا پھر اس کے خلاف بغاوت کرتا اور اپنی بازیافت کے عمل سے گزرتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب بھی، نوآبادیاتی باشندے کا اپنا فیصلہ نہیں ہوتا۔ یہ نوآبادیاتی صورت حال ہے، جو کبھی ایک اور کبھی دوسرے کے انتخاب کا موقع پیدا کرتی ہے۔ ان دونوں صورتوں کے علاوہ ایک تیسری صورت بھی ممکن ہوتی ہے، جو دونوں کا استخراج ہوتی ہے۔ نوآبادکار کی شناخت کو جذب بھی کیا جاتا ہے اور اپنی ثقافتی شناخت کو قائم بھی رکھا جاتا ہے۔ انجذاب کی صورت میں مغربیت میں عقائد بچتے ہوتے ہیں۔ بغاوت کی صورت میں علاقائیت یا قومی شناخت کو فروغ ملتا ہے اور استخراج کے سبب آفاقیت کے نقطہ نظر کا دعوا کیا جاتا ہے، آفاقیت بھی دیگر دو کی طرح نوآبادیاتی صورت حال کی "حطا" ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا نوآبادیاتی صورت حال میں انجذاب، بغاوت اور آفاقیت کی اصل روح تک رسائی کا امکان ہوتا ہے؟ کیا نوآبادیاتی باشندہ ایک حقیقی یورپی/مغربی فرد بن سکتا، اپنی اصل ثقافت کے مکمل احیا پر قادر ہو سکتا اور مختلف اور تباہی ثنائی نظاموں کے، استخراج کو ممکن بنا سکتا ہے؟ جب تک نوآبادیاتی صورت حال برقرار رہتی ہے، نوآبادیاتی باشندہ اس کے جبر میں ہوتا ہے، وہ مذکورہ اصول کا سامنا ہی نہیں کرتا، وہ نہیں سوچتا کہ کیا کامل انجذاب، مکمل بغاوت یا مثالی آفاقیت ممکن ہے یا نہیں۔ وہ تو صورت حال کے دستیاب مواقع میں سے کسی کو اختیار کر بیٹا ہے۔ یہ سوال ہمیشہ مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں اٹھایا جاتا ہے۔ فرانز فینین اور بہرہٴ مسمیٰ نے بالخصوص یہ سوال اٹھایا ہے اور ان کا موقف ہے کہ اس تینوں میں سے کوئی ایک بات بھی ممکن نہیں۔

نوآبادیاتی باشندہ نوآبادکار کو اپنے لیے جس ماڈل بناتا ہے تو خود اس جیسا بننے کی عک و تار کرتا ہے اور ان

میں وہاں میں خود کو بہت پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔

"The first ambition of the colonized is to become equal to that splendid model and to assemble him to the point of disappearing in him" (Albert Memmi, The Colonized and the Colonized, P 184)

(استعمار زدہ کی اولین الوازعہ یہ ہے کہ وہ اس شاندار نمونے کے مطابق خود کو ڈھالے اور اس ضمن میں وہ اس حد تک آگے چلا جاتا ہے کہ خود اپنی لٹی کر ڈالتا ہے۔)

نوآبادیاتی باشندہ، نوآبادکار کا اثبات وراپنی لٹی کرتا ہے۔ ثبات دہی کے اس عمل سے گزرتے ہوئے وہ یہ غور نہیں کرتا کہ نہ تو کامل اثبات ممکن ہے نہ لٹی۔ وہ نوآبادکار جیسا، اس لیے نہیں بن سکتا کہ وہ اپنی نوآبادیاتی حیثیت (جو اصل میں حکومت، پس ماندگی، ذلت سے عبارت ہے) سے دست کش نہیں ہو سکتا۔ نوآبادیاتی صورت حال غلام کو آقا کا ہم پنے بننے کا خواب دیکھنے کی اجازت تو دیتی ہے کہ اس خواب کے ذریعے ہی نوآبادکار کی "مقتدرہ مثالی" حیثیت کا تسلط قائم رہتا ہے، مگر اس خواب کو پورا ہونے کی اجازت کبھی نہیں دیتی کہ اس طرح نوآبادکار اور نوآبادیاتی باشندے میں فرق مٹ جائے گا۔ یہ فرق نوآبادیاتی صورت حال کو برقرار رکھنے کے لیے اشد ضروری ہے۔ نوآبادیاتی باشندہ انجذاب کے ذریعے نوآبادکار کا قرب حاصل کرنے اور یقیناً مراعات حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے مگر یہ مراعات بھی نوآبادکار کے اپنے ملک کے شہری کی مراعات کے برابر کبھی نہیں ہوتیں۔ ان مراعات کی قیمت ہوتی ہے، جو نوآبادیاتی باشندے کو زنا ادا کرنا ہوتی ہے۔

انجذاب کے عمل میں نوآبادیاتی باشندہ، نوآبادکار کی زبان سیکھتا ہے اس کا لباس اختیار کرتا ہے، اس کے طرز بود و باش کی نقل کرتا ہے۔ نقل و تقلید میں وہ جتنا آگے جاتا ہے، اپنی تاریخ، ثقافت اور اپنی اصل سے تنہا رہتا چلا جاتا ہے۔ اپنی اصل سے دوری اسے طبعی اور نفسیاتی سطح پر ضرر پہنچاتی ہے، جسے وہ بہ فریٹی قبول کر لیتا ہے۔ وہ اس ضرر کو محسوس کرتا ہے، مگر نوآبادکار جیسا بننے کی خواہش کا زور اس کے احساس پر غائب آ جاتا ہے۔ یہ ایک وسیعہ نفسیاتی عمل ہوتا ہے۔ نوآبادکار کی نقل سے ہر چند بعض، ولی فوائد وابستہ ہوتے ہیں اور یک حد تک ان فوائد کا حصول نقل کا محرک ہوتا ہے، لیکن یہ واحد محرک نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو صرف وہی لوگ یا طبقے نوآبادکار کی نقل کرتے جنہیں، وہی فائدے ملتے، مگر اس کا کیا کیا پائے کہ نوآبادکار کی ثقافت کا انجذاب وہ لوگ اور طبقات بھی کرتے ہیں جو نوآبادکار سے دور ہوتے اور کسی فائدے کی انہیں توقع ہوتی ہے نہ مکان۔ انہیں ایک نفسیاتی اطمینان ملتا ہے۔ وہ نوآبادکار کی ثقافت کا تصور ایک "اعدا یافتہ" کے طور پر کرتے ہیں۔ چونکہ علاقہ کا تصور تجربہ کی

نہیں بلکہ ان کی اپنی ثقافت کے حقیر ہونے کے رزمی اور قوی احساس کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے حقیر کا "ترک" اور اعدا کا "قبول" ہمیں ایک غیبی آسودہ دیتا ہے۔ چنانچہ ایک مقام آتا ہے کہ نوآبادکار کی عقل و تقلید ایک آدرش بن جاتی ہے۔

اس صورتِ حال کی عمدہ عکاسی ملک راج آنند کے ناول اچھوت میں کی گئی ہے۔ ناول کا مرکزی کردار پاکھا پور دیویں جیسا بننے کی کوشش کرتا اور خود سے کوسوں دور ہو جاتا ہے۔ پاکھے کا حلق بھنگیوں کے "بچ" بپتے سے ہے۔ وہ انگریزوں کی نقل کے عمل میں تمام ہندوستانیوں کی نمائندگی کرتا ہے۔

جب وہ (پاکھا) اپنے بچے کے ساتھ برٹش رجمنٹ کی بارکوں میں رہنے گیا تھا۔ وہاں ٹھہرنے کے دوران اس نے ٹامیوں کی زندگی کی جھنکیاں دیکھی تھیں۔ اس حلد ہی ایک شدید خواہش نے جکڑ لیا کہ وہ بھی ان ہی کی طرح زندگی بسر کرے گا۔ اسے بتایا گیا تھا کہ وہ صاحب لوگ تھے۔ جی رہا وہ اعلیٰ آدمی۔ اسے محسوس ہو کہ جوان کی طرح کپڑے پہنے گا وہ بھی صاحب بن جائے گا، اس لیے اس نے ان کی ہر بات میں نقل کرنے کی کوشش کی۔ پاکھا خود بھی یہ جانتا تھا کہ انگریزی کپڑوں کے سوا اس کی زندگی میں کوئی چیز انگریزی نہیں تھی، لیکن اس نے سختی سے اپنی نئی شکل کو برقرار رکھا اور وہ دن رات سبکی کپڑے پہنے رہتا۔ وہ ہندوستانی پن کے ہر حقیر دھبے سے بچتا تھا، حتیٰ کہ بھدی شکل کے ہندوستانی ی ب کو بھی نہیں اوڑھتا تھا، حالاں کہ وہ رات کو ٹھنڈے کا پتہ رہتا تھا۔ (اچھوت، ص ۱۵۳)

نوآبادیاتی باشندہ، نوآبادکار کے خلاف بغاوت بھی کرتا ہے۔ یہ بغاوت براہِ راست اور باطنی صورتوں میں ہوتی ہے۔ جب یہ بغاوت اپنی محرومی کے سبب کے تجزیے کے نتیجے میں ہوتی ہے، مقامی، نوآبادکار کو اپنی حالتِ زار کا سبب سمجھتا اور اس کے خلاف بغاوت کرتا ہے تو یہ بغاوت براہِ راست ہوتی ہے۔ بالوں، سبب بغاوت اس طبقے کے خلاف ہوتی ہے، جو نوآبادکار کی ثقافت کے انجذاب کا قائل ہوتا ہے اور خود کو اس طرح، نوآبادکار کا حریف بنا کر پیش کرتا ہے۔ نوآبادکار مائل ہوتا ہے، دروغت کی صورت میں، مبنی تھیمس کا درجہ اختیار کر جاتا ہے۔ اصل میں بغاوت، انجذاب کا انٹلی تھیمس ہے۔ انجذاب، اثبات، بغاوت کی لہری میں دانبجذاب کی مبنی، بغاوت کے اثبات میں بدل جاتی ہے۔ بغاوت میں نوآبادکار کا انکار اور اپنا اثبات کیا جاتا ہے۔ اب اسی شدت سے اپنے ماضی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ بغاوت کے نتیجے میں علاقائی اور قومی ثقافت کے حیا کی تحریکیں چلتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں تمام نوآبادیاتی ممالک میں قومی ثقافتوں کی تحریکوں کا آغاز نوآبادیاتی نظام کے خلاف بغاوت کے نتیجے میں ہوا ہے۔ انجذاب میں استدلال سے زیادہ جذباتیت کا رفرما ہوتی ہے، بغاوت میں بھی عناصر استدلال سے زیادہ جذباتیت ہوتی ہے۔ قومی ثقافت سے جذباتی وابستگی کو اچانک دریافت کر لیا جاتا ہے۔ "تھیمس موش" ہ جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ ثقافت ایک متحرک عمل ہے۔ ماضی کے ایک خاص حصے کو مثالی سمجھ کر سے

ہے۔ یہ ایک نمونہ خیال کیا جاتا اور اس کے احیا کی کوشش ہوتی ہے۔ یہ نہیں دیکھا جاتا کہ تاریخ کا وہ سنہرا دور، جن تار بجی دساجی حدت کی پیداوار تھا، وہاں اب نہیں رہے، اس لیے اس کا کامل حیا ممکن ہی نہیں۔ دوسری یہ بات کہ قومی ثقافت کے تصور میں علاقائی، ثقافتی افتراقات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ افریقہ میں نیگرو ثقافت کا تصور تشکیل دیا گیا جو یک تجریدی تصور ہے اور افریقہ کی مقامی ثقافتی مزیات کے اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے۔ اسی طرح ایشیاء میں عرب ثقافت کو مثال بنا کر پیش کیا گیا، یاں اسلام ازم کی تحریک چلتی گئی اور عرب ممالک کے جغرافیائی، علاقائی، ثقافتی اختلافات کو پیش پشت ڈال گیا۔

البرٹ ہسی کا خیال ہے کہ نوآبادیاتی قوم بغاوت کے عمل میں ہلکی جوتکنیک اور جنگ کا جو حربہ استعمال کیا جاتا ہے، وہ نوآبادکار سے مستعار ہوتا ہے (دی کولونائز رائیڈ کولونائزڈ جس ۱۹۵) شاید اس لیے کہ جسے نوآبادکار، مقامی باشندوں کی تحریک کا مفہوم سمجھ سکتا ہے۔ دوسرے نظروں میں نوآبادیاتی باشندے اپنی بازیافت کے عمل میں دوسری صورت حال سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ اپنی اصل سے بھی جڑنا چاہتے اور ایک با معنی وجود بننا چاہتے ہیں مگر ساتھ ہی اپنے با معنی وجود کا ادراک نوآبادکار کو بھی کر دینا چاہتے ہیں۔ نوآبادیاتی باشندے کی یہ تنگ و دو، دو وجوہ سے ناکام رہتی ہے۔ اور اس لیے کہ یہ تنگ و دو ڈسکورس کا درجہ اختیار نہیں کر سکتی، نوآبادیاتی باشندہ اس سیاسی یادداشت وراثہ یا آئیڈیالوجیکل اقتدار کا حامل نہیں ہوتا، جو کسی بات کو حقیقت تسلیم کرانے کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے نوآبادکار مقامی باشندوں کی تحریک بازیافت کے مفہوم کو کوئی اہمیت نہیں دیتا، دوسری وجہ یہ ہے کہ اپنی بازیافت کی کوششوں کے شعور میں تاریخ کے تحریک کے اصول کو پس پشت ڈالا جاتا ہے، ماضی کے ایک عہد کو مقامی تصور کر دیا جاتا اور دوسرے زمانوں اور خود اپنے زمانے کی زندہ سچائیوں کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ احیا اور بازیافت کے جوش میں اپنے عہد کی اصل صورت حال سے صرف نظر کرنا، عقلی اصول بن جاتا ہے۔ چنانچہ نہ تو اپنے عصر کی صورت حال کی پوری تفہیم کی ہمہ گیر کوشش ہوتی ہے نہ اسے ہلنے کی کسی حکمت عملی کو وضع کرنے کا کوئی امکان ہوتا ہے۔

آذنی نقطہ نظر میں نوآبادکار اور نوآبادیاتی دنیاؤں کے اندامی لرق کو ختم کرنے کی کوشش ہوتی ہے دونوں میں مماثلتیں دریافت کی جاتی ہیں اور انھیں یک جا کرنے عمل ہوتا ہے۔ یہ عمل عموماً دو صورتوں میں ہوتا ہے ایک یہ کہ نوآبادکار کی ثقافت کو آذنی خیال کیا جاتا اور اس کی تقلید کی جاتی ہے۔ اس صورت میں فرض کر لیا جاتا ہے کہ ”آذنی ثقافت“ تمام خطوں کے لیے ہے۔ یہ بات نظر انداز کی جاتی ہے کہ جسے آذنی خیال کیا جا رہا ہے وہ اپنا مکانی اور زمانی تناظر رکھتی اور اسی تناظر میں با معنی ہے۔ کسی دوسرے تناظر میں وہ جتنی یا محدود معنی کی حامل ہے۔ دوسری یہ کہ نوآبادکار اور مقامی ثقافتوں میں متعدد اشتراکات ہیں۔ ان اشتراکات کی تلاش تاریخی اور منطقی سطحوں پہ کی جانے لگتی ہے۔ اس تلاش کو عملی ضرورتوں کا جبر ہمیز کرتا ہے۔ یہیں سے تاریخ کی نئی تعبیرات کا آغاز ہوتا ہے

اور ان تعبیری کوششوں کو پیروی نکتہ دونوں ثقافتوں کے درمیان موجود تھنوں اور فرق کو ختم کرنا ہوتا اور انھیں یک جا کرنا ہوتا ہے۔ لہذا تاریخی، مذہبی، اخلاقی اور ثقافتی اشتراکات کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کیا جاتا ہے۔ چوں کہ یہ سب کچھ آبادیاتی صورت حال میں ہو رہا ہوتا ہے، نیز یہ کوششیں مقامی باشندے کر رہے ہوتے ہیں، اس لیے دونوں دنیاؤں کا قدرتی فرق ختم کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی۔ مشرق، مشرق رہتا ہے، اور مغرب، مغرب دنیاؤں کے، احتجاج کی کوشش میں ایک کارتر در دوسرے کا فروتر ہونا لازم ہے، لہذا جسے، آفاقی نقطہ نظر قرار دیا جائے، وہ دراصل محدود انجہ اب ہے مشرق کا مغرب کو خود میں جذب کرنا ہے۔ اس کا سب سے زیادہ مظاہرہ ڈوسانیت میں ہوتا ہے۔ ہر نوآبادیاتی صورت حال ڈوسانیت کو جنم دیتی ہے۔ مگر دونوں زبانیں برابر رہنے کی نہیں ہوتیں، نوآبادکار کی زبان اس کی، مند مہذب اور افضل ہوتی ہے، جب کہ نوآبادیاتی اقوام کی زبانیں، گنور لوگوں کی زبانیں اور ناشائستہ ہوتی ہیں۔ زبان کا قدرتی درجہ اس کے بولنے والوں کی نسبت سے متعین ہونے لگتا ہے بل کہ یہ کہنا بھی ہوگا کہ زبان ایک آ۔ اظہار کے بجائے ایک 'عدامت' مرتبہ بن جاتی ہے۔ دنیا کی کوئی زبان حقیقتاً کم تر ہوتی ہے نہ مکمل۔ وہ اپنے بولنے والوں کی جملہ ادنیٰ و ترسی ضرورتوں کی تکمیل کر رہی ہوتی ہے، مگر نوآبادیاتی صورت حال میں زبان کا یہ تصور باقی نہیں رہتا۔ زبان اپنے بولنے والوں کے سیاسی اور ثقافتی مرتبے کی نسبت سے کم تر یا برتر سمجھی جانے لگتی ہے۔ نوآبادیاتی اقوام، نوآبادکار کی زبان کو اپنے اندر جذب کرنے کی سعی کرتی ہیں، اور اپنی زبان کے چمک دار اور ترقی پسند ہونے کا دھوا کرتی ہیں، نیز نوآبادیاتی باشندہ بہ یک وقت دونوں زبانوں پر دسترس کا دھوا کرتا ہے مگر اپنے ذہنی قدرتی نظام میں نوآبادیاتی زبان کو وہی مرتبہ دیتا ہے، جس کا تعین نوآبادکار نے کیا ہے نوآبادکار بھی مقامی زبان نہیں سیکھتا ہے، مگر وہ کبھی ان زبانوں کو وہ مرتبہ نہیں دیتا، جو اس نے اپنی زبان کو دے رکھا ہے۔

ان باتوں کی تائید سرسید کے زبان سے متعلق خیالات سے بھی ہوتی ہے۔ ان میں آفاقیت کا مندرجہ صور تصور کی دونوں صورتیں موجود ہیں۔

”گر ہم اپنی اصل ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں
ہماری زبان یورپ کی اعداد زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے۔“

(مذاہات سرسید، حصہ پانزدہم، ص ۶۶)

”ہم دور مرہ کے کاموں میں بھی انگریزی کے محتاج ہیں۔ اونا درجے کے لوگوں کو اونا درجے کی انگریزی کی، اعلا درجے کے لوگوں کو علا درجے کی انگریزی کی محتاجی ہے، یہاں تک کہ ایک کچھڑے ترکاری فروش یا ایک چھار جوتی دانے کو بھی اس قدر انگریزی کا عناصروری ہے کہ وہ یہ کہہ سکے کہ

”خوشی ہو ٹیک، خوشی نہ ہو تو ٹولیک۔“ (مقامات سرسید، حصہ ہفتم، ص ۷۷)

انجذاب، بغاوت اور آفاقیت و امتزاج کے آزاد نہ مفہیم بھی ہیں جو نوآبادیاتی صورت حال میں ظہور ہونے والے مفہیم سے مختلف ہیں۔ نوآبادیاتی باشندے جب تک نوآبادیاتی صورت حال کے زمروں میں مقید ہو کر یہ عمل انجام دیتے ہیں، وہ اسی طرح کے نتائج تک پہنچتے ہیں جن کا ذکر گزشتہ سطور میں ہوا ہے۔

سوال یہ ہے کہ نوآبادیاتی نظام میں کیا کوئی مفہم فرد یا گروہ آفاقیت کا آزاد نہ مفہوم قائم کرنے کے قابل نہیں ہو سکتا؟ کیا اس نظام کا جبر اتنا شدید، اتنا ہمہ گیر اور اتنا سرایت گیر ہوتا ہے کہ ایک خطے میں ایک عہد کی حرم انسانی روحیں نوآبادیاتی نظام کی صلیب پر ٹک جاتی ہیں؟ کوئی آزاد و فعال ذہن باقی نہیں رہتا؟ اس سوال کا جواب اثبات میں دینے کی صورت میں نوآبادیاتی ممالک کی قومی ہمت وہ تصور بھرتا ہے، جو نوآباد کو عزیر ہوتا ہے اور اس کے تاریخی بیانیوں میں کثرت سے ابھار جاتا ہے تاکہ اس کے ہر اقدام کا جو زمہیا ہو سکے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ہر نوآبادیاتی ملک میں کچھ افراد یا گروہ آزاد، ذاتی فعالیت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

”خبر کیسے ایک تاریخی، جبری صورت حال میں کچھ ادھار آزادی کی نعمت اور کچھ معید روحیں بجات پانے میں کامیاب ہو جاتی ہیں؟ عام طور پر نوآبادیاتی مطالعات میں اس سوال کو دہرایا جاتا ہے۔ شاید یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مقامی باشندے صرف ایک ہی اہلیت رکھتے ہیں، انعدیت یا جی حضوری کا کام یا ب مظاہرہ کرنے کی، ان کا انجذاب، ان کی بغاوت اور آفاقی زاویہ نظر سب منغل ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے یہ بات نوآبادکار کے حق میں جاتی ہے اسے مقامی باشندوں کے ساتھ اپنے ہر غیر انسانی سلوک کا جو زل جاتا ہے۔“ اندین اور ڈگز کو دور رکھتے اور ان کے لیے پویس اور جیل خانوں کا نظام قائم کرنے اور اپنے بیانیوں میں انھیں کاہل جانور کی سہل جاتی ہے۔ یہ ایک تکلیف دہ حقیقت ہے کہ اکثر نوآبادیاتی مطالعات یہ ظاہر نوآبادکاروں کی ریشہ دوانیوں کو منکشف کرتے، مگر اکثر صورتوں میں نوآبادکاروں کے اعمال کو جواز بھی فراہم کرتے ہیں۔ یہ کام اس فکری صفائی سے ہوتا ہے کہ سادہ لوح کارکنین کو خیر تک نہیں ہو پاتی۔ یہ ہر کیف، یہ جاننا اور حد ضروری ہے کہ نوآبادیاتی صورت حال میں ”آزادی فکر کا مظاہرہ کیوں کر ممکن ہوتا ہے؟“ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہم ابھی تک نوآبادیاتی جبر کا شکار ہیں۔ آخر ہم نے نوآبادکاروں کے معاونین اور حقیقی آزاد ہوں میں کیسے فرق کریں؟ جب غلام اور آزاد ایک ہی صف میں کھڑے ہوں تو ان میں امتیاز آسان نہیں ہوتا۔ یہ کام جتنا مشکل ہے، اس سے کہیں زیادہ ضروری ہے۔

یہ سوال انسان ذات کی تشکیل سے جڑا ہے۔ انسانی ذات ایک سماجی تشکیل ہے۔ ہم جو کچھ ہیں، اپنے سماج کی پیداوار ہیں۔ اس لحاظ سے کوئی شخص مکمل طور پر آزاد نہیں ہوتا۔ اس کی فردیت کا مفہوم بھی سماجی ہوتا ہے۔ تاہم ہر شخص کی موضوعیت کی تشکیل کا عمل یکساں نہیں ہوتا۔ ہماری ذات یا سلیف کی تشکیل سماجی معروض (Object)

کے ساتھ ہر رے رشتے کی مرہون ہوتی ہے۔ واضح رہے کہ کوئی نئے معروض اس وقت بنتی ہے جب وہ ہمیں داخل سطح پر متاثر کرنے میں کامیاب ہوتی ہے اور ہمارے وجود کے اس منطقے پر جاکانہ اثر کی حامل ہو جاتی ہے جو خرد کو دنیا کے آگے، دنیا سے معاملہ کرے کے لیے پیش کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی سماج میں لوگوں کے سیف مختلف ہوتے ہیں، یہ وہ مختلف شخصیتوں کا حامل ہوتے ہیں۔ ہم سب اپنے اپنے سماجی معروض بنانے پر مجبور اور اس ضمن میں قطعاً آزاد نہیں ہیں، مگر اپنے معروض کے انتخاب میں آزاد ہیں یہاں بات ہے کہ لوگوں کو اپنی اس آزادی کی خبر تک نہ ہو۔

اب سول یہ ہے کہ سماج میں کیا کیا معروض موجود ہوتے ہیں؟ اگرچہ ہر تاریخی عہد میں سماجی معروض لگ بھگ ہوتے ہیں تاہم ان کی ایک زمانی ساخت کی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔ یہ ساخت آئیڈیالوجی، ڈسکورس اور اے پس ٹیم سے عبارت قرار دی جاسکتی ہے۔ یعنی ہر دور میں (خواہ وہ نوآبادیاتی ہو یا کوئی دوسرا) ایک طرف آئیڈیالوجی اور ڈسکورس ہوتے اور دوسری طرف اے پس ٹیم ہوتی ہے۔ انسانی ذات کی تشکیل انہی کے ہاتھوں ہوتی ہے۔ اکثر لوگ اپنے عہد کی آئیڈیالوجی اور ڈسکورس کو اپنا معروض بناتے ہیں اور کچھ لوگ اے پس ٹیم کو۔ آئیڈیالوجی، ورڈسکورس سماجی اور سیاسی ہوتے ہیں۔ انہیں تاریخی اور فطری صداقتیں بنا کر پیش کیا جاتا ہے، حالانکہ یہ فطری ہوتی نہیں ہیں۔ ان کے مقابلے میں، اے پس ٹیم اپنے عہد کی علمی سرگرمیوں کی مجموعی صورت حال پر مشتمل ہوتی ہے۔ آئیڈیالوجی اور ڈسکورس میں طاقت کے غلبے کی شدید خواہش ہوتی ہے، مگر اے پس ٹیم کو انسانی فکر کے ارتقا سے درپیش ہوتی ہے۔ جن کے سیف کی تشکیل آئیڈیالوجی اور ڈسکورس کے ہاتھوں ہوتی ہے، وہی حقیقت میں Colonised Self ہوتے ہیں۔ وہ دنیا کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو آئیڈیالوجی کو مطلوب ہوتی ہے اور تصورات کو وہ مفہوم دیتے ہیں جو ڈسکورس کا مقصود ہوتا ہے۔ ان کی ررچ آئیڈیالوجی کی ترغیب ہوتی، مگر اس پر خوش ہوتی اور اسی میں اپنی اور اپنی قوم کی نجات دیکھتی ہے۔ دوسری طرف جن کا سماجی معروض اے پس ٹیم ہوتی ہے وہ Free Self ہوتے ہیں۔ وہ دنیا کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو مجموعی انسانی فکری حاصدات کے ہاتھوں وجود میں آتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو ہر سماج اور ہر زمانے میں Colonised اور Free Self ہوتے ہیں۔ یہ صرف نوآبادیاتی عہد سے مخصوص نہیں ہیں۔ فرق نوآبادیاتی اور غیر نوآبادیاتی آئیڈیالوجی سے پیدا ہوتا ہے۔

آزاد ذہن نوآباد کی ثقافت کا برابر راست علم حاصل کرتے ہیں، مگر اپنی ثقافت سے بے گاہگی کی قیمت پر نہیں۔ دونوں ثقافتوں سے راست اور گہرا ربط ضبط کی وجہ سے وہ حقیقی آفاقی نقطہ نظر اختیار کرے کی اہلیت حاصل کر لیتے ہیں۔ وہ اپنی ثقافت کے سلسلے میں ماضی پرستی اور تعصب کا شکار ہوتے ہیں نہ نوآباد کار کی ثقافت سے

مرعوب ہونے ہیں، ان کا اپنی رشتہ ثقافتوں کے فکری و عملی اور تخلیقی حاصلات سے قائم ہو چکا ہے، چنانچہ وہ دونوں کی خوبیوں کے مداح اور دونوں کی کمزوریوں کے نکستہ چیس ہوتے ہیں، درختوں اور کمزوریوں کا تصور، وہ کسی ایک ثقافت سے نہیں، مجموعی انسانی ثقافت اور اسے پس نیم سے اخذ کرتے ہیں۔ نوآبادکار اپنی نوآبادیاتی ذہنیت کے مظاہرے کے لیے سیاسی و سماجی، معاشی، تعلیمی شعور کو منتخب کرتا ہے، ان میں اپنی آئیڈیالوجی کا بیج بوتا ہے۔ آفاقی نقطہ نظر ان شعبوں کے بجائے، مستقل اہمیت کے فکری و عملی منطقتوں سے خود کو منسلک کرتا ہے۔ یہی منطق کسی عہد کی اسے پس نیم تشکیل دیتے ہیں۔ یہ نوآبادیاتی صورت حال سے فرار اور اپنی خانقاہوں میں پناہ گزین ہونے کا عمل نہیں ہے، بلکہ نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کا تابع مہمل بننے سے انکار و حقیقی انسانی علم کی رویت سے وابستہ ہونے کا آزادانہ فنی عمل ہے۔

حوالہ جات

۱۔ بحث کے لیے دیکھئے۔

albert Memmi, The Colonized and the Colonized, P 145

۲۔ مزید بحث کے لیے دیکھئے۔

Ramam Seiden and Petar Widdowson Contemporary Literary Theory, P 158

۳۔ ڈسکورس کی تیوری میں نو کوئی پیش کردہ ہے، مزید مطالعے کے لیے دیکھئے

Michael Foucault, The Archeology of Knowledge, P 40-50

نوٹ: نوآبادیاتی مطالعات پر تفصیلی مباحث راقم کی کتابوں: "مساعدا نوآبادیات"، "امرد کے شاہر میں" (اؤکسفرڈ ۲۰۱۲ء)، "مقام شنخت اور استعماری اجسامہ فارسی" (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۲۰۱۳ء)، "اورامرد و ادب کی تشکیل جدید" (اؤکسفرڈ ۲۰۱۵ء) میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

مآخذ: ناصر عباس نیر، ڈکٹر، مابعد جدیدیت (اخلاقی جہات)، ۲۰۱۵ء، ملک انکسپیکٹ

نوا بادیات و ما بعد نوا بادیات

ڈاکٹر محمد اشرف کمال

دنیا میں سامراجیت بادشاہت اور شہنشاہیت کی شکل میں طاقت کے زور پر رواج پاتی رہی۔ شروع سے آج تک طاقت کے بل بوتے پر ایک ملک دوسرے کو مغلوب کرنے کی کوششوں میں مصروف رہا۔ اسی فکری شکل اور مصنوعات کی منڈیوں کی تلاش کی وجہ سے نوا بادیاتی صورت حال نے جنم لیا۔

نوا بادیاتی صورت حال پیدا کرنے کے سبب کے پیچھے طاقت و رقوم کے غاصبانہ قبضہ کرنے کی دہنیت کار فرما ہوئی ہے۔ نوا بادکار جب کسی قوم اور ملک کو اپنی نوا بادیات بنا لیتا ہے تو وہاں کے رسم و رواج، تہذیب و ثقافت، زبان و ادب اور تعلیم پر اپنی گہری چھاپ لگانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس ساری صورت حال کا مقصد نوا بادکار کے اختیار اور دائرہ کار کو بڑھانا اور نوا بادیاتی باشندوں کو ہر حوالے سے مجبور و بے بس بنانا ہوتا ہے۔

نوا بادیاتی باشندے نوا بادکار کو ہمیشہ غاصب، ظالم سمجھتے ہیں مگر بے بس اور معصوب ہونے کے باعث اس کے خلاف احتجاج اور مزاحمت کرنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ جیسے جیسے وسائل پر نوا بادکار قابض ہوتا جاتا ہے اور اس کا اختیار بڑھتا جاتا ہے، نوا بادیاتی باشندوں کا حساس محرومی بھی بڑھتا جاتا ہے۔ نوا بادیاتی باشندے نہ صرف اپنی تعلیمی و ثقافتی حوالے سے مغلوب ہوتے چلے جاتے ہیں بلکہ اس کا ادب بھی نوا بادیاتی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ ادب کی اصناف، موضوع، الفاظ و تراکیب اور نظریے تک نوا بادکار سے مستعار یہیے جاتے ہیں۔ محمد غلام صدیقی کے بقول:

”سیکسی نوا بادیاتی نظام کے جلو میں ادبی نوا بادیاتی نظام نے بھی محکوم اقوام کے احساس کفتری میں شدت پیدا کی اور خصوصیت کے ساتھ مشرق میں وہ اتھس پتھس شروع ہوئی کہ ہم مغربی روح، مزاج، نظریہ کائنات اور نسلی یادوں کا ساتھ دیے بغیر ان کے استعارات، تشبیہات اور علامتوں کو اپنے ”مخرب خاص“ کی طرح گردانتے گئے۔“ (۱)

نوا بادیاتی باشندوں کو زندگی کا ایسا مقصد و تصور دیا جاتا ہے کہ وہ نوا بادیاتی نظام کا کل پرزہ بن کر رہ جاتے ہیں۔ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ مشرق نے مغرب سے بہت کچھ لیا ہے، یہ صورت حال کچھ غلط ہے دراصل اہل مغرب نے مشرق شناسی کے حوالے سے جو کوششیں کیں، ان کوششوں کے نتیجے میں نوا بادیاتی باشندوں پر مغربی

علوم و فنون کا در کھد۔ یہ اس لیے ممکن نہیں ہوا کہ اہل مغرب یہ جانتے تھے کہ مشرقی وائے ان تمام علوم و فنون بہتر حاصل کریں جنہیں حاصل کر کے وہ ہم سے کل آزادی کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ بلکہ یہ ان لوگوں کی وجہ سے ممکن ہوا جنہوں نے جدید علوم و فنون کی تحصیل کے نتیجے میں آزادی کا خواب دیکھا۔

آئیڈیاوجی اور ڈسکورس کے ذریعے نوآبادکار اپنے تسلط کو استحکام دینے کی کوشش کرتا ہے۔ سیاسی اور سماجی حوالے سے انھیں وقت کی سب سے بڑی سچائی بنا کر پیش کرتا ہے۔ سماج میں سیاسی و ثقافتی حوالے سے آئیڈیاوجی، ڈسکورس (مہیا نیہ) اور اے پر ٹم (عصری حیثیت) بیک وقت مصروف کار ہوتے ہیں اور انہیں ذات پر اپنے اثرات مرتب کر رہے ہوتے ہیں۔ کیونکہ انسان کا تعلق سماج سے ہے۔ سماج میں ہونے والی ہر تبدیلی اس سماج میں رہنے والے لوگوں پر ضرور اثر انداز ہوتی ہے۔

نوآبادیاتی نظام میں نوآبادکار کا کردار استحصال کنندہ کا ہوتا ہے، اور نوآبادیاتی باشندوں کی حیثیت محکومیت، بے بسی اور مجبوری سے عبارت ہوتی ہے۔ دونوں انسان آزادی و حقوق کے حوالے سے ایک دوسرے سے متضاد مقام کے حامل ہوتے ہیں۔ نوآبادکار اپنے عزائم، منصوبوں، غلے، ورتسلط کو بتدریج وسعت دیتا رہتا ہے جب کہ نوآبادیاتی باشندے بھی، سیاسی، ثقافتی طور پر بے سندہ ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ان کی دنیا محدود ہوتی ہے۔

ان تمام حالات کی روشنی میں نوآبادکار خود کو ایک اعلیٰ تہذیب و ثقافت کا حامل و اعلیٰ تعمیری سیاسی شعور رکھنے والے فرد کے طور پر پیش کرتا ہے۔ نوآبادکار اپنے تسلط اور حاکمیت کو بڑھانے و مضبوط کرنے کے لیے نوآبادیاتی باشندوں کی تہذیب و ثقافت، علوم و فنون، ور زبان و ادب کا مطالعہ نوآبادیاتی ضرورت کے طور پر کرتا ہے۔ اس کی نوعیت ڈسکورس کی ہوتی ہے جو کہ ہمیشہ صداقت کے بجائے طاقت کو اہمیت دیتا ہے۔ نوآبادکار نوآبادیاتی باشندوں کی دنیا اور اصول و قوانین اپنی مرضی سے ترتیب دیتا ہے۔

نوآبادکار کی زندگی کا دائرہ کار نوآبادیاتی باشندوں کے دائرے سے لگ ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی باور کراتا ہے کہ نوآبادیاتی باشندوں کے علوم و فنون اور افکار بہت بے سندہ، پرانے و روایتی ہیں جن کی موجودہ دور میں کوئی اہمیت اور ضرورت نہیں۔ اس سے نوآبادکار کا مقصد صرف اور صرف اپنی تہذیب و ثقافت کو نوآبادیاتی باشندوں پر مسلط کرنا ہوتا ہے تاکہ وہ ہمیشہ احساس محکومیت میں مبتلا رہیں۔

دنیا میں جدید دور میں سرسری شہنشاہیت (ایمپیریلزم) کے تئیں ادوار مشہور ہوئے ۱۴۹۲ء سے واپس اٹھارویں صدی کے درمیان چین اور پرچکال، انگلینڈ، فرانس، ورنیدر لینڈ نے نوآبادیات قائم کیں، اور امریکہ ایسٹ انڈیز اور انڈیا میں بادشاہت قائم کی، اس کے بعد انیسویں صدی کے وسط سے لے کر پہلی جنگ عظیم تک برطانیہ، فرانس، جرمنی، اٹلی اور دوسری قوموں کے درمیان سامراجی طاقت کے حصول کی دوڑ شروع ہوئی۔

ایسویں صدی کے اختتام تک دنیا کی کل زمین کا پانچواں حصہ اور دنیا کی ایک چوتھائی آبادی تاج برطانیہ کے زیر تسلط چکی تھی، جن میں بڑا، کینڈا، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ، ساؤتھ افریقہ، براہ اور سوڈان جیسے علاقے شامل تھے۔ اس کے بعد دوسرے نمبر پر بڑی نوآبادیاتی سامراجی طاقت فرانس کے پاس تھی جو کہ الجزائر، فریج ویت نام، استوائی افریقہ، نڈوچانا (۱۸۸۷ء-۱۹۴۷ء) تک ملکوں کو معصوب کرتا تھا، جرمنی، اٹلی اور جاپان بھی نوآبادیات کی دوڑ میں شامل ہو گئے۔ ۱۸۵۵ء میں تنظیم نے وسطی افریقہ میں بلگین کوگو (۱۹۰۸ء) کو نوآبادیات میں شامل کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکہ اور کمیونسٹ ملک سوویت یونین کے درمیان سامراجی طاقت کے حصول کے لیے رسہ کشی ہوئی۔ (۲)

مصر پر نیپولین بونا پارٹ کا قبضہ ہو یا ہندوستان پر برطانیہ کا، ترکی اور دوسرے ممالک پر یورپ، فرانس، برطانیہ، امریکہ کا قبضہ، مقصد یہ بھی تھا کہ انہیں سائنسی اور صنعتی کارناموں کے لیے تجربہ گاہوں اور وسائل کی ضرورت تھی۔ یہ وسائل انھوں نے مشرقی ممالک میں تلاش کیے۔ یہاں انھیں نئے مشاہدات، تجربات، دراکشافات کے لیے جگہ و رافقت مل گیا۔ ان نوآبادکاروں کے محکوم ممالک پر حکمرانی کے الگ اصول تھے اور اپنے ممالک میں حکمرانی کے الگ، مغرب کا یہ فکری و سیاسی تضاد اساتذہ اور انیسیت کے ساتھ ایک بھوٹے مذاق کے سوا اور کچھ نہیں تھا۔

اس صدی میں امریکہ کے سوا باقی دنیا پر سیاسی اور تمدنی طور پر یورپ کا قبضہ ہو چکا تھا۔ ایشیاء کی بڑی بڑی صنعتیں مٹ چکی تھیں۔۔۔ یورپ سارے ایشیاء پر غاصب آچکا تھا۔ شمالی ایشیاء سلطنت روس میں شامل ہو چکا تھا۔ جنوبی ایشیاء کے سب سے بڑے ملک ہندوستان پر انگریزوں کا پوری طرح تسلط ہو چکا تھا۔ عثمانیوں کی وسیع و عریض سلطنت مٹ رہی تھی۔ ترکی کو یورپ نے مردیہ، رتراردے رکھا تھا۔ ایران کو روس اور برطانیہ نے اپنے اپنے مفاد کے لیے تقسیم کر رکھا تھا۔ افغانستان گریجہ آر دھاتا نام وہ برطانیہ کے ماتحت تھا۔ مشرق بعید کے ہر ملک پر یورپ کو اقتدار حاصل تھا۔ چین یورپ کو تجارتی مراعات دینے کے تنازعوں میں پھنسا ہوا تھا۔ سارے ایشیائی ملکوں میں تنہا جاپان، اپنی ملکی آزادی کو برقرار رکھے ہوئے ترقی کی طرف قدم اٹھا رہا تھا۔ افریقہ میں صرف مصری ایک قابل ذکر ملک تھا لیکن اسے بھی آزادی نصیب نہیں تھی۔ (۳)

تھارویں صدی کے بعد کا زمانہ صنعتی اور سائنسی ترقی کے حوالے سے ایشیاء کا حال تھا۔ فرانس، برطانیہ، ہینڈ، وٹس، جینیوا تجارت کے بڑے مراکز کی حیثیت سے سامنے آئے انھیں اپنی صنعتوں کے لیے تجارتی منڈیوں کی ضرورت تھی۔ اس تجارتی انقلاب کی وجہ سے فرانس نے الجزائر، تونس، مراکش، برطانیہ نے مصر سوڈان، اندیزوں نے انڈونیشیا، اٹلی نے لیبیا، روس نے وسطی ایشیاء کی ریاستوں پر قبضہ کیا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے توسط

سے برطانیہ ہندوستان کو، بلی کالونی بنانے میں کامیاب ہو گیا اور ہندوستان ایک طویل عرصے نیلے برطانیہ
نواہدیں تلکے میں آ گیا۔

انیسویں صدی کے آخر میں مغرب میں جدیدیت کی تحریک نے جنم لیا۔ ڈاڈا زم، سر پلزم، لیز ڈاڈم
ایسٹر یکنٹرم، کیو برم، سمہرم، شعور کی رود غیرہ جدیدیت ہی کی ذیلی تحریکیں ہیں۔ یہ تمام تحریکیں دنیا بھر کے لوہ
فن میں اس وقت ظہور پذیر ہوئیں جب دنیا میں سمر اجیت کے غلبے کی جنگوں نے یورپ کے نام نہاد مہذب فرہ
س کی تہذیب و شائستگی، اس کے خلاق، رعب و وقار کی دجیوں اڑا کر رکھ دیں۔ یہ وہی انسان تھا جو ہمیشہ
آبادیاتی نظام میں اپنے دانی مظلوم اقوام کے دکھوں، غموں اور عدائی پر خاموش رہا بلکہ ڈھٹائی سے صدیوں سے
مسلط نوآبادیاتی نظام کا ترجمان و نمائندہ ہے میں قوی اختیار عسوں کرتا رہا۔ جب ابھی کے "مڈیل بھٹریہ منڈیوں
پراپناحق جمانے کے لیے ایک دوسرے پر پل پڑے تو یورپ کا "حساس انسان" عالمی جنگوں کے دوران ہٹی
ہو جانے والی تہذیب پر براہم ہو۔ (۴)

جدیدیت سے جو تو قوت و استے کی گئیں نہیں، وہ ان پر پورا نسا تری۔ جدیدیت نے آمریت، سمر اجیت
جاگیر داریت سرمایہ داریت، نوآبادیت کی حمایت کے سو، کچھ نہ کیا۔

۱۹۳۵ء میں نوآبادیاتی نظام اپنے اختتام کی جانب بڑھے گا۔ ۱۹۴۷ء میں انڈیا آزاد ہو گیا، پھر چین، ہندو
ہو گیا، ۱۹۹۱ء میں سوویت یونین کی طاقت منتشر ہو گئی، مختلف شاہی ریاستوں کو آزادی مل گئی اور امریکہ واحد طاقت
ور ملک کے طور پر بھرا۔

ایک حکمران کو قوم کی بجاویز پر کس حد تک خجیدگی سے سوچنا چاہیے اس کی وضاحت کردمر کی طرف سے مصری
قوم پرستی کی پوری پوری مٹی لخت سے ہو جاتی ہے۔ مصر میں آزادمتی اداروں کا قیام، غیر ملکی قبضہ اور حکومت کا
حاتمہ وراپنے اپ کو ثابت اور قائم رکھنے والی خود مختاری ایسے قابل فہم مطالبات کو کردمر نے تواتر کے ساتھ
ہ منظور کر دیا۔ (۵)

نوآبادکاروں نے کبھی نوآبادیاتی باشندوں کو اپنے جیسے انسان یا اپنے بر، بر نہیں سمجھ بلکہ انھیں اور ان کی
تہذیب و ثقافت کو خود سے کم تر جانا۔

بقول یڈورڈ سجد کردمر (Evelyn Baring Lord Cromer) اس بات کو غنی رکھنے کی بالکل کوئی
کوشش نہیں کرتا کہ اس کے لیے مشرقی لوگ ہمیشہ ایک انسانی مواد کی حیثیت رکھتے ہیں جن پر اس نے برطانوی نو
آبادیات میں حکومت کی۔ بقوں کردمر "چونکہ میں ایک سفارت کار اور منتظم ہوں جس کے لیے مطالعہ انسانی صحیح
مطالعہ ہے، تاہم یہ مطالعہ حکومت کرنے کے حوالے سے ہے۔ کردمر مزید کہتا ہے "میں یہ جان کر ہی مطمئن ہوں کہ

ہوں کہ مشرقی آدمی کسی نہ کسی شکل میں عام طور پر یورپی آدمی کے بالکل برعکس کام کرتا، بولتا اور سوچتا ہے۔ (۶)

دوسرے ملکوں کو اپنی کالونی بنانے والے ملک خود کو زیادہ تہذیب یافتہ اور کلچرل گردانتے تھے اور انہوں نے مغلوب ممالک میں اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنی مرضی کی تعلیم کو رواج دینے کی کوشش کی جس کا مقصد صرف اور صرف نوآبادیات کو ہمیشہ کے لیے اپنی اور جسمانی طور پر اپنا مقام بنالینے کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔

جس طرح بالفور (Arthur James Balfour) (۱۸۴۸ء-۱۹۳۰ء) نے مشرقی تہذیبوں کی عظمت کو تو تسلیم کیا لیکن (مغرب میں) سیاسی، ثقافتی اور یہاں تک کہ مذہبی بنیادوں پر استوار بنیادی تعلق کو مضبوط اور کمزور شراکت داروں کے درمیان تعلق کی مانند سمجھ گیا اور یہی وہ مسئلہ ہے جو اس مرحلہ پر ہماری توجہ اور دلچسپی کا محور و مرکز ہے۔ اس تعلق کے، نگاہ کے لیے بہت سی اصطلاحیں مستعمل تھیں۔ بالفور و کرومر نے خاص معنی خیز انداز میں ان کا استعمال کیا۔ مشرق کا آدمی غیر منطقی، گراپڑ، بچوں جیسا اور "مختلف" ہے جب کہ یورپ کا انسان منطقی، نیک، باخ نظر اور "متوازن" ہے۔ مگر اس تعلق کو بروئے کار لانے کے لیے ہر جگہ اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ مشرق کا آدمی اپنی مختلف مگر مکمل طور پر ایک منظم دنیا میں رہ رہا ہے۔۔۔ مشرق کے انسان کو یہاں جس چیز نے قابل فہم یا اور اسے ایک شخص دیا وہ مشرقی آدمی کی اپنی سی کوشش کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ اس بھی کارپرداری کے نمونے غلبے کا نتیجہ ہے جن کے ذریعے مغرب نے مشرق کی پہچان کی۔ (۷)

نوآبادیات پر زبردستی اصلاح کے نام سے ٹھوس گئی ثقافت دراصل ان کی تہذیبی حوالے سے جڑوں کو کھوکھلا کرنے کے مترادف تھا تاکہ وہ اپنی زبان، اپنی تہذیب، کلچر، تعلیم، انداز اور روایات سے ہمیشہ کے لیے دور ہو جائیں۔

نگوگی و تھیوینگ (Ngugi wa thiongs O) (پیدائش: ۱۹۳۸ء) نے زبان اور تہذیب کے تعلق سے مغرب کے تہذیبی Cultural Bomb کو سب سے بڑا ہتھیار بتایا ہے جو سب سے پہلے مقامی تہذیبی شناخت کو تہس نہس کرنے کے درپے ہوتا ہے۔ لوگ یہ یاد رکھے لگتے ہیں کہ ان کا ماضی ایک خواب تھا۔ بے مصرف، بے اثر، بے آب و گیاہ ماضی۔ ان کی شناخت صرف اور صرف دوسرے لوگوں کی زبان اور کلچر کو قبول کرنے اور ان کی پیروی ہی سے ممکن ہے۔ نگوگی اہل یورپ کی اس سازش کو بھی یہ کہہ کر بے نقاب کرتا ہے کہ نوآباد کاروں کے لیے دیسی باشندوں پر تسلط جمانے کی سب سے اہم اقلیم دہی قلمرو ہی ہے ذہنوں پر قبضہ جمانے کے معنی ایسی باشندوں کے کلچر، فن اور ادب وغیرہ کو کوتاہ قرار دینے یا اس ورثے کو تہس نہس کر دینے اور اس کے برخلاف نوآبادکار کی زبان اور کلچر کو تہس نہس ترقی یافتہ اور یکس ثابت کرنے کے ہیں۔ نتیجے کے طور پر ایسی نسل پروان چڑھتی ہے، جسے یہ بھی احساس نہیں رہتا کہ وہ اپنے ہی فطری اور سماجی ماحول سے بے گانہ ہوتی جا رہی ہے۔ جسے نگوگی نے نوآبادیاتی بیگانگی Colonial Alienation کی اصطلاح سے موسوم کیا ہے۔ (۸)

”بعد نوآبادیاتی تنقید نوآبادیاتی دور کا چکر لے کر نوآبادکاروں اور نوآبادیاتی باشندوں کے درمیان ہوں۔“
 ۱۔ ”حالات کو بے نقاب کرتی ہے۔ ڈاکٹر مول بخش مابعد نوآبادیاتی تھیوری کے موضوع کے بارے میں لکھتے ہیں۔
 ”مابعد نوآبادیاتی تھیوری کا موضوع آزاد قومیت اور ثقافت کا تصور ہے۔ اس بحث سے یہ
 نتیجہ نکلتا ہے کہ ردوآبادیاتی ورمابعد نوآبادیاتی نظریہ ادب اس امر کی جانب ہماری توجہ
 منہطف کراتا ہے کہ مغرب کے تیسری دنیا کے روشن تہذیبی میناروں پر کیوں کر خاک
 ڈالنے کی کوشش کی۔ ان کی تہذیب، ثقافت، مذہب اور اسطوری دنیا کو کیوں کر جادو ٹانا اور
 توہمات کی خدمت قرار دیا۔“ (۹)

نوآبادیات میں تدریج آزادی کے نام پر نوآبادیاتی باشندوں کو ہمیشہ کے لیے غلام بنانے کی کوششیں جاری رہیں۔
 برصغیر میں برطانیہ نے انیسویں صدی میں خبارات کی جازت تو دی مگر انھیں وہ آزادی حاصل نہ تھی جو کہ
 پرہیز کو ہونی چاہیے۔ نوآبادکار سرکار کے خلاف کوئی بات لکھنے کی جازت نہیں تھی
 ۱۸۳۵ء میں میکالے کے مرتب کردہ مسودہ نے قانونی صورت اختیار کر لی۔ اس قانون کی بنیاد یہ تھی کہ
 ہندوستان کے تمام طبقتوں کو ظہار خیال کی آزادی ہونی چاہیے۔ اس قانون کے لیے سر چارلس منکاف کو گورنر
 جنرل کے عہدے سے سبکدوش ہونا پڑا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایک ڈسٹرکٹر کے اعلیٰ میں ’پریس کی آزادی‘ کا
 کانا قابل معافی جرم ہے۔ ”سر چارلس منکاف کا جانشین لارڈ آک لینڈ بھی اسی قانون کا حامی تھا۔۔۔ یہ قانون
 ۱۸۵۷ء تک جاری رہا۔ اس سان اخباروں پر بہت سی پابندیاں لگائی گئیں۔“ (۱۰)

بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ حالات میں تیزی سے تبدیلی ہوئی۔ سرائیٹونی میکڈانیل نے بہار میں
 حیثیت نگلکار اور زبان اور فارسی رسم الخط کی جگہ بہاری، ہندی وریکتھی رسم الخط رائج کر دیا تھا۔ یو۔ پی۔ میں ۱۱
 یئینٹ گورنر ہو کر آئے۔ سرائیٹونی میکڈانیل نے اردو مخالف درخواست اس صورت میں منظور کی کہ ۸ اپریل
 ۱۹۰۰ء کو ایک روریشن شائع کیا جس میں بعض سرکاری اغراض کے لیے ہندی بھاشا وریو باگری رسم الخط کے
 تہذیب کی جازت دے دی۔ سرائیٹونی میکڈانیل کی یہ حرکت متحدہ ہندوستان کے مستقبل ہندو مسلم اتحاد، ثقافت
 رسمی ورٹے کے لیے خطرناک تھی۔ (۱۱) مکی نوآبادکار کا مقصد ہوتا ہے کہ کسی طرح وہاں موجود مختلف گروپوں کو
 جس میں لڑا دیا جائے تاکہ وہ حکومت اور اقتدار کے حلاف طاقت حاصل نہ کر سکیں۔

ہندوستان بطور ایک نوآبادیات کے شہری حقوق کے محروم طبقہ سمجھا جاتا تھا۔ یقین ڈاکٹر رام منو ہروہیا
 ”ہندوستان آج ظلم و ستم کی تاریکی میں بلکہ اس سے بھی بدتر ظلم و ستم کے خوف کے ماتحت
 زندگی کے دن کاٹ رہا ہے، ہر قسم کا کام، سپائی ہو کہ سماجی، فکری ہو کہ فنی، بے اثر و رافع

چارہا ہے۔“ (۱۲)

”راج برصغیر پاک و ہند کا شعر و ادب، تاریخ و ثقافت، سماجی و سیاسی صورت حال نوآبادیاتی اور پس نوآبادیاتی منظر نامے کے بغیر مکمل نہیں ہے۔“ (۱۳) اس دور کے فکری منظر نامے کا تجزیہ اور ادبی صورت حال کا مطالعہ نوآبادیاتی تناظر سے بغیر مکمل نہیں ہوتا کیونکہ کسی بھی دور کا ادب اس دور کی سیاست و معاشرت اور حکومتی پالیسیوں کا عین دار ہوتا ہے۔

برصغیر کا یہ دور وہ نوآبادیاتی دور تھا جس میں ہندوستان میں انگریزوں کا تسلط مکمل ہو چکا تھا اور انگریز یہاں اپنے برطانوی تسلط کو مضبوط اور مستحکم کرنے کے لیے یہاں کی آبادی کو اپنے نقطہ نظر سے دیکھ رہے تھے جس میں وہ دوسری قوموں کی نسبت مسلمانوں کو اپنا سب سے بڑا مخالف و دشمن سمجھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ بطور حکمران تعلیم سیاست اور ملکی وسائل میں مسلمانوں کو کسی قسم کی مراعات دینے کے لیے تیار نہیں تھے۔

اہل ہند کے بنیادی حقوق سب کرپے گئے (۱۸۳۰-۱۸۳۲ء) گورنر ہنری مسٹر انکسٹن نے مسئلہ تعلیم پر جو یادداشت مرتب کی اس میں ہندوستانیوں کو پہنچنے والے نقصان کا اعتراف کیا گیا۔ ہم نے ہندوستانیوں کی ذہانت کے سرچشمے خشک کر دیے اور ہماری فتوحات کی نوعیت یہی ہے کہ اس سے نہ صرف تعلیم کی طرف رجعت نہیں ہوتی بلکہ اس سے قوم کا علم سلب ہو جاتا ہے اور علم کے پچھلے رخیے نہایت غما ہوئے جاتے ہیں اس الزام کے رفع کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے۔“ (۱۴)

مسلمانوں کا نظام تعلیم سر یکسر ختم ہو چکا تھا۔ بڑے بڑے علماء اور بڑھے نیکھے لوگوں کی دروس کے لیے تعلیمی سہولیات اور ملازمتوں کا فقدان تھا۔

ہندوستان جب انگریزی نوآبادیاتی نظام کے تحت آ گیا تو یہاں طاقت اور حکومت کا نقشہ بدلا گیا۔ اہل ہندوستان کو مغلوب ہونے کی وجہ سے اپنا تشخص اور وقار خطرے میں نظر آنے لگا۔ ان حالات میں کیا کیا جائے، اس کے بارے میں مختلف حلقوں کی مختلف آراء تھیں۔ نقول ڈاکٹر محمد علی صدیقی

”اس فتوحات کے نتیجہ میں مسلم مفکروں نے نوآبادیاتی طاقتوں کے سلسلہ میں تین رویے

اختیار کیے۔ معذرت خواہانہ، مخاصمانہ اور تیسرا رویہ وسطیہ تھا۔“ (۱۵)

نوآبادیاتی دور میں سر سید احمد خاں ۱۸۵۷ء کے بعد ایک ایسی شخصیت کے طور پر سامنے آئے جس نے برصغیر کی عوام اور خاص کر مسلمانوں کے حقوق، علم اور تعلیمی حقوق اور ضروریات کا خیال تھا۔ انھیں انگریزوں و نوآبادیاتی نظام کا کل پرزہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ انھوں نے نوآبادکار انگریزی حکومت کے ساتھ مفاد پرستی یا پسی کو اختیار کیا۔ مگر ان کی سوچ ارکان کی تحریروں میں نوآبادیاتی عناصر کا ساتھ دینے کے ساتھ نوآبادیاتی اثرات کے خلاف سوچ بھی ملتی ہے۔

سر سید احمد خاں نے اس وقت موجود انگریزی نظام اور حکومت کے تحت مسلمانوں کے لیے اس ترقی اور خوشحالی

کا وہ خوب دیکھتا جو گزشتہ ڈیڑھ سوسال کے افراتفری کے دور میں ممکن نہ رہا تھا۔ بقول ڈاکٹر رفیق زکریا
 ”برٹش راج سے سرسید کو بے حد محبت تھی کیونکہ اس راج کی سلامتی میں وہ مسلمانوں کے
 روشن مستقبل کی امید رکھتے تھے۔ اسی لیے انھوں نے انگریزوں اور مسلمانوں میں مصالحت
 کی جی جان سے کوشش کی اور مسلمانوں کو قومی تحریک سے الگ رہنے کا مشورہ دیا۔“ (۱۶)

نوآبادیاتی دور میں نوآبادیاتی باشندوں کو اکٹھا کرنا، انھیں ذہنی، فکری اور عملی طور پر فعال کرنا سب سے مشکل
 کام ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک تو وہ خود امت ہارے ہوئے مغلوب باشندے ہوتے ہیں اور دوسرا نوآبادکاران کی
 سرگرمیوں پر گہری نظر رکھتا ہے کہ کہیں ان میں جذبہ حب الوطنی پیدا نہ ہو جائے یا آزادی کی دھن ان کے ذہنوں
 میں نہ سما جائے۔

سرسید احمد خان کی ردنوآبادیات کے حوالے یہ بھی کوشش کم اہمیت کی حامل نہیں کہ انھوں نے مسلمانوں میں
 قومیت کا تصور پیدا کیا۔ (۱۷)

یہ بات درست ہے کہ سرسید احمد خان نوآبادیاتی دور میں سانس لے رہے تھے، اور اس نوآبادیاتی نظام کا حصہ
 بھی تھے، مگر ان کا کہا یہ ہے کہ انھوں نے اسی نظام میں رہتے ہوئے اسے تسلیم کرتے ہوئے اس کی برائیوں کو نظر
 میں رکھتے ہوئے اپنی قوم میں خوبیاں تلاش کرنے اور چھائیاں پیدا کرنے کی کوشش کی۔

ردنوآبادیاتی اثرات کے تحت اووہ بیچ، وراکبرال آبادی نے زور شور سے سرسید کی پالیسیوں کے خد ف اپنے ر
 عمل کا اظہار کیا۔ سرسید احمد خاں کے یہاں ادب میں نوآبادیاتی اور ردنوآبادیاتی دونوں سطحوں پر سوسائٹی میں زندہ
 کردار ادا کرنے کی کوشش موجود رہی۔ ان کی تحریر کئی زاویوں سے معاشرے کی سوچ میں تبدیلی پیدا کرنے کا باعث
 بنی، اس وقت جب کہ ہندوستانی معاشرہ اور بالخصوص مسلمان عوامی وادبی اور تہذیبی حوالے سے اپنے مسئلے کے
 ادراک سے کوسوں دور تھے۔ سرسید کی تحریک کے زیر اثر لکھے جانے والے ادب میں ماضی کے ادب کی طرح
 افسانوی قصے کہانیوں کی جگہ عصر حاضر کے مسئلے، قوم کی بیداری اور فرد کی اصلاح اور تعلیم و تربیت کو اہمیت دی گئی۔

سرسید کا ایک اہم مقصد مسلمانوں کو سیاسی و معاشرتی تنزلی سے نکالنا تھا، اسے چاہتا تھا کہ نوآبادیاتی صورت
 حال، تنی آسانی سے تبدیل نہیں کی جاسکتی اس کے لیے پہلے قوم کو تہذیبی و ثقافتی اور علمی سطح پر ابھارنا تھا۔ اسی مقصد کو
 چار کرنے کی خاطر وہ نوآبادکار اور اس کے آلہ کاروں کی تمام مرنی لفت کے باوجود ۸ جنوری ۱۸۷۷ء کو ایم اے او
 کالج (مڈل اور نیٹل کالج) کاسنگ بنیاد رکھنے میں کامیاب ہو گئے جو بعد میں ۱۹۲۳ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
 کا درجہ اہتیا رکھ گیا۔

انگریز حکومت ایم اے او کالج کے حق میں نہیں تھی کیونکہ اسے معلوم تھا کہ یہ صورت حال اس کے نوآبادیاتی

نوآبادیاتی دور میں اپنی قوم کا مورال بڑھانا، اسے عمل پر آمادہ کرنا، سماجی، علمی، ادبی اور فکری سرگرمی پیدا کرنا اپنی جگہ ایک دشوار اور کشن کام ہے اور یہ اس وقت مزید مشکل ہو جاتا ہے جب کہ نوآبادیاتی حکومت ملامت اور دشمنی کے جذبات رکھتی ہو۔ سرسید دوران کے رفتاء کا رکو یہ کریڈٹ جاتا ہے کہ انھوں نے ان دیگر گوں حالات میں بھی قوم کو ابھوس و گمراہ اور تنہا نہیں چھوڑا بلکہ علمی و ادبی سرگرمی سے اسے ابھارنے کی کوششیں جاری رکھیں۔
ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں:

”اس میں کوئی شک نہیں کہ نوآبادیاتی غلبے کے عروج کے زمانے میں جس بعض دانشوروں نے انحرافی نقطہ نظر اختیار کیا ان میں شبلی نعمانی جیسے، ابھی تھے جو تاریخ اسلام کی عظیم المرتبت شخصیتوں کی عظمت کو اپنی تصنیفات کے ذریعہ مستحکم کر رہے تھے۔“ (۲۱)

اگر غور کریں تو ہمیں اکبر الہ آبادی، ورثہ دہلی اور اس کے بعد اقبال کے نوآبادیاتی صورت حال کے حوالے سے انحراف اور رد عمل کی کیفیت نظر آئے گی۔

دیار مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکان نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شیخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا
(اقبال)

پریم چند پہلے فکشن نگار ہیں جنھوں نے عام آدمی کی پذیرائی کی۔ انھوں نے نچے درجے کے کسانوں اور دوسرے محنت کشوں کے مسائل خصوصاً دیہاتیوں میں آبیانہ، لگان وغیرہ کے معاملات پر پائی جانے والی ہے چینی اور اس طبقے کے سیاسی شعور کو، ہیئت دی۔ نوآبادیاتی نظام کے خلاف وطن پرستی کے جذبات کا اظہار کر کے انھوں نے مجموعی سیاسی فضا کی حکاسی کی۔ (۲۲)

اسی طرح مولانا محمد علی جوہر نے تحریک خلافت اور گاندھی جی نے انگریز حکومت سے تحریک عدم تعاون چلا کر رد نوآبادیات کا ساتھ دیا۔ حسرت موہانی نے نوآبادیاتی حکومت اور سامراج کے خلاف شاعری تیار بند کی صعوبتوں برداشت کیں

دم جفا کامیاب دیکھئے کب تک رہے
جب وطن مست خواب دیکھئے کب تک رہے
(حسرت)

دیر شمرائے یہاں بھی نوآبادیاتی شعور نظر آتا ہے۔

زمین حشر کافی کیا قیامت ہے معاذ اللہ
مجھے اپنے وطن کی سی زمین معلوم ہوتی ہے
(قافی)

زنی پسند تحریک نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک واضح سبب بحین کے کرمیدان میں اتری اور اپ میں رو
نوآبادیاتی تحریکوں کو رواج دینے میں اہم کردار ادا کیا۔

نوآبادیاتی دور میں تعلیمی سہولیات بھی ایسی نوعیت کی دی جاتی ہیں کہ جن سے نوآبادکار کو فائدہ پہنچتا ہو۔
مختلف طبقات کے درمیان تعلقات سیاسی حقیقت ہے جو طبقاتی علم کو جنم دیتی ہے اور اسی طبقاتی علم کو س وقت
بہت ارتقاء دہنگی کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے جب حربوں میں سے بہترین حربے استعمال کرنے کا انتخاب کرنا ہوتا
ہے۔ فحوی تاریخ میں وہ حربے بدستے رہتے ہیں لیکن کثرت حکمت عملی مقاصد سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ (۲۲)
برطانیہ سے آزادی حاصل کرنے کے بعد بھی مابعد نوآبادیاتی دور میں صورت و حال زیادہ مختلف نہ رہی۔ وہ
آزاد ملکوں کے قیام میں راکھوں جانوں کا ناحق خون بہہ گیا۔

بیانت علی خان کی شہادت کے فوراً بعد پاکستان کی سیاسی قیادت تحریک پاکستان کے مجاہد سیاست دانوں کے
اجلاسے لک کر ایسے افسروں کے ہاتھ آ گئی جو برطانوی ہند میں انگریزوں کے سامراجی مقاصد کے فروغ و استحکام
کی خاطر وفادار غلاموں کی طرح کام کرتے رہے تھے۔ ان کی تعلیم و تربیت ایک غلام ملک کی تابعدار افسر شاہی
کے علاوہ آداب و اخلاق کے روبرو ہوئی تھی۔ انگریز کی ملانی پرفرومازا اور اپنے اہل وطن کی بود و باش اور طور
انوار سے غرت اور حقارت ان لوگوں کا امتیازی نشان تھا۔ اپنی غلامانہ ذہنیت سے مجبور ہو کر یہ لوگ نیگلا امریکی
مالک کو بھر سے اپنا قادمولانا بنانے میں کچھ یوں سرگرم عمل ہوئے کہ تیس سال کے اندر اندر پاکستان مغربی ممالک
کے ساتھ مختلف معاہدوں میں اسیر ہو کر رہ گیا۔ (۲۳)

سنگھائی تقاضوں کے تحت امریکہ نوآبادیات کا ایک جدید نظام رائج کرنا چاہتا تھا چنانچہ اس کے لیے لازمی
تھا کہ ممالک کے سیاسی، معاشی اور شہری سماجی ڈھانچے میں اہم تبدیلیاں لائی جائیں۔۔۔ پاکستان میں جدید
نظامیہ نظام کے معاشی پروگرام کی پراسن تشکیلات کے لیے ضروری تھا کہ، ریشل ما کی خدمات لی جائیں تاکہ کسی
قسم کی ڈسٹرنبس (Disturbance) نہ ہو اور پیسے سے موجود مزاحمتی قوتوں کو شدت کے ساتھ دبانے کے علاوہ
ان کی مزاحمت کے آئینی جواز کو بھی ختم کر دیا جائے۔ (۲۵)

جہاں تک پوسٹ کولونیل کلچر کے سیاق و سباق میں معنی کی بات ہے، تاریخ کے لیے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ

ماضی بالکل نیست و نابود ہو جائے گا یا ماضی سے جان چھوٹ جائے گی، نوآبادیاتی صورت حال سے دوچار ہونے کی ایک میراث تاریخ کا یہ تصور بھی پیش کرتی ہے نوآبادیاتی دور میں چند یادگار مراعات بھی دی گئیں، کارنامے بھی انجام دیے گئے جو کہ تاریخی ہیں مگر درحقیقت یہ صرف سامراجیت کی بقا کے لیے کیا گیا۔ یہ کہہ کر نئی دنیا اور نئے کلچر میں تاریخ کو تھدیل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دونوں تصور سامراجیت کی وہ بے سروپا باتیں ہیں جو کہ اساطیر، فرضی اور خیالی قصے کہانیوں سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتیں۔ (۲۶)

تمام ثقافتیں مابہری حقیقتوں کے مد نظر اصلاحات نافذ کرتی ہیں۔ متغیر خیالات کو علمی مباحث میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی مباحثے میں "وجود" کی تعمیر بطور سامراجی حقیقی نمائندہ مغرب کے علاوہ دوسروں کو تمثیلاتی اور تجسیمی نقطہ نظر سے کم تر ثابت کرنے کی کوشش نظر آتی ہے اور دوسروں کو بار بار کمتر قرار دینے کی تکرار کی۔ (۲۷)

نوآبادیاتی صورت حال کے اختتام اور ملکوں کی آزادی کے باوجود غندی و نوآبادیاتی آثار ختم نہیں ہوئے کیونکہ نوآبادیاتی دور کے اثرات اتنے گہرے تھے کہ مغلوب ممالک کے سماج و رستم میں پنچے کی طرح گڑے ہوئے ہیں۔ آزادی سے محروم لوگ نوآبادیاتی ہتھکنڈوں کے بعد بھی، بعد نوآبادیاتی دور میں اسی استحصال کی بجلی میں پس رہے ہیں، غریب، بھی بھی غریب ہے، محکوم، بھی بھی محکوم، پس منہ ابھی بھی پس منہ ہے۔

جہاں تک برصغیر کے نوآبادیاتی دور کی بات ہے تو مختلف سماجی و سیاسی اور معاشی حوالوں سے اس دور میں ہندو سکھ، مسلمان ایک دوسرے کے اتنے دشمن نہیں تھے جتنا کہ مابعد نوآبادیاتی دور میں اپنے وسائل کو ایک دوسرے کے خلاف استعمال کر رہے ہیں۔ نوآبادیاتی دور میں "لڑاؤ، دہشت گردی" کی پالیسی، بھی برقرار ہے مگر اب اس میں اتنی شدت آگئی ہے کہ کچھ طاقتیں ان کو قریب دیکھ کر اس قسم کی دشمنی پر اتر آتی ہیں کہ صورت حال مثبت نہیں ہونے پاتی۔

وہ سب نعرے جو آزادی کے لیے لگائے گئے، وہ سب خواب جو آزادی کے بعد نکل اور علاقائی ترقی کے لیے دیکھے گئے، وہ تمام ڈسکورس جو آزادی حاصل کرنے کے لیے گھڑے گئے، آزادی کے بعد نوآبادیاتی چنگل سے چھٹکارا حاصل کرنے کے بعد پاش پاش ہو گئے، سب کچھ خاک میں مل گیا۔ مصلحت کے نام پر منافقت، اقتدار کے نام پر عوام کو غلام بنانا، سہولیات کے نام پر وسائل پر قبضہ، جمہوریت، ملکی معیشت کے نام پر قوم کو دیوالیہ کر کے اپنی جیبیں بھر لینا، ٹھوس و رحو بصورت نظریات کو اندر سے کھوکھلا کر دینا، تہذیب و ثقافت، معیشت و معاشرت اور سماج کو کرپشن کی آلودگی سے گندا کر دینا، یہ سب کچھ مابعد نوآبادیاتی دور کا طرہ امتیاز ٹھہرا۔ نفرت، حسد، بے ایمانی، ناحق خواہشات کی تکمیل، فرقہ پرستی کے نام پر قتل و غارت، اپنے نظریات دوسروں پر ٹھونسنے کے لیے دہشت گردی کرنا، یہ سب وہ حالات ہیں جن سے ہمیں گزرنا پڑ رہا ہے۔

مابعد نوآبادیات (پوسٹ کولونیزم) میں یونیورسٹیزم انسانوں کے لیے ایک ایسا نظریہ ہے، جو بظاہر تو دنیا کو گلوبل ویج کے طور پر پیش کرتا ہے مگر اس کے پس پشت صرف ان کے مفادات کا نگران ہے جو صنعت، سائنس، ٹیکنالوجی اور وقت کے دور پر پوری دنیا کے وسائل پر قبضہ جمائے بیٹھے ہیں اور دنیا کو اپنی آنکھ سے دیکھنا چاہتے ہیں جو وہ سوچتے ہیں اسی کو درست سمجھتے ہیں وہ اپنے وژن کے خلاف سوچ رکھنے والوں کی نگرانی اور سرکوبی چاہتے ہیں۔

گزشتہ کئی مشرور سے عالمگیریت اور گلوبلائزیشن کے تحت پوری دنیا کو ایک گلوبل ویج کہنے اور بنانے کی باتیں ہو رہی ہیں۔ گلوبلائزیشن اور عالمگیریت نے انسانی سماج کو کیا دیا، سوائے چند خوابوں کے اور کچھ بھی نہیں۔

”عالمگیریت۔ ملٹی نیشنلز کا وہ اقتصادی ایجنڈا ہے جس کی IMF اور ورلڈ بینک کے ذریعہ سے ٹکیل ڈیں کر اقوام عالم کو اقتصادی لحاظ سے محکوم بنایا جاتا ہے۔ ماضی کی مانند قوموں کو سیاسی طور پر محکوم بنانے کا قدیم طریقہ متروک قرار پایا تو نیا دام دے پرانے شکاری، اب اصل قوت اسلحہ کی نہیں بلکہ رکی ہے جس سے اسلحہ خرید جاتا ہے۔“ (۲۸)

گلوبلائزیشن ایک ایسا نظام ہے جس میں فرد اور مقامی طبقات متاثر ہوتے ہیں ان اداروں یا لوگوں سے جو کہ عالمی سطح پر معیشت کو کنٹرول کر رہے ہوتے ہیں۔ گلوبلائزیشن ایک ایسا عمل ہے جس میں مقامی طبقات متاثر ہوتے ہیں۔ اس میں ایک قوم انفرادی طور پر اپنی شناخت اور خود مختاری کھونے لگتی ہے۔ عالمی سطح پر آج کے دور میں جو تعلقات برپے ہیں اس سے مقتدر قوموں کی گلوبلائزیشن میں دلچسپی بڑھ گئی ہے۔ قوموں کی آزادی اور خود مختاری گلوبلائزیشن کی وجہ سے داؤ پر لگی ہوئی ہے کیونکہ سرحدیں کمزور پڑ گئی ہیں۔ (۲۹)

مابعد نوآبادیاتی دور میں نوآباد کار کو کسی ملک پر چڑھائی کر کے وہاں جنگ کے ذریعے اپنی پالیسیاں آزمانے کا دور نہیں بلکہ ہیں اپنے ملک میں بیٹھے بیٹھے گلوبلائزیشن کے ذریعے حکومت کی جاتی ہے۔ یوں صنعت، تجارت اور سائنس و ٹیکنالوجی میں ترقی کر جانے والی مقتدر قومیں وہیں اپنی حکمرانی کو برپا کر رہی ہوتی ہیں۔ اپنی پالیسیاں دوسرے ممالک پر مسلط کر کے وہاں کی اکانومی کو کنٹرول کر کے، ان کے گھروں کو مغلوب کر کے، غرض جیسے بھی ممکن ہو۔

مابعد نوآبادیاتی سوچ کے تناظر میں ادب کے مطالعہ کا مقصد ثقافت اور اس کے انداز کی مرکزیت کو ختم کرنا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی دنیا کے تناظر سے دیکھا جائے مغربی یورپ اور امریکی ثقافت نے فلسفہ و تنقیدی نظریہ جن میں ادب بھی شامل ہے، کو اپنے نقطہ نظر سے پیش کیا اور خاص طور پر دو علاقے جن پر نوآبادیاتی تسلط قائم تھا ان پر اپنے نظریات اور ثقافت کو مسلط کیا۔“ (۳۰)

بجیم، برطانیہ، فرانس اور جرمنی نے یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ زیادہ مہذب، طاقتور، ترقی یافتہ قومیں لوگوں کو نوآباد کار بنانے کا حق رکھتی ہیں۔ تاکہ ان کو مہذب بنانے کا عمدہ نظریہ عمل میں لایا جائے اور اس سے معاشی

فائدے اٹھائے جائیں۔

مغلوب ممالک کے لوگوں کو کم تہذیب یافتہ قرار دے کر ثقافتی اور علمی سطح پر اصل حیات کے نام پر نوآبادیات کا

شکار کیا گیا۔

نوآبادیات تنقید سے مراد نوآبادیاتی ڈسکورس کا مطالعہ ہے، جو مابعد نوآبادیاتی تنقید تک پھیل ہوا ہے۔ بادشاہت، جبر و استبداد، سہمراحت، گھٹن، ظلم، حکومت اور طاقت کے نشے میں انسانی اور خدائی اقدار سے بغاوت کسی بھی سماج، اور اس میں پیدا ہونے والے ادب پر براہ راست اثر ڈالتے ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید ۱۹۸۰ء کے بعد سامنے آئے۔ ناقدین ادب نے نوآبادیاتی صورت حال اور نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت سماج اور ادب کے مطالعے کو فروغ دیا۔

فریقہ، ایشیاء اور لاطینی امریکہ میں مختلف قوموں نے نوآبادیاتی نظام جدوجہد کی جس کی وجہ سے مابعد نوآبادیاتی ادب اور تنقید سامنے کی اور خاص طور پر جہاں نوآبادیات میں آراوی کا جذبہ پیدا ہوا وہاں مابعد نوآبادیاتی سوچ نے جنم لیا۔^(۳۱)

مابعد نوآبادیاتی تنقید نوآبادیاتی تہذیب کی ترقی کے حوالے سے پیش کی گئی تھی جو کہ نظریاتی طور پر مغربی یورپی دنیا سے غیر مغربی کو نوآبادیاتی نظام میں ان کی تہذیب ثقافت کو مٹا کر کیا یہ نظریہ سب سے پہلے فرانسیسی فلسفی جوزف ارنسٹ رینان (Joseph Ernest Renan) نے ۱۸۷۱ء میں اپنی کتاب La Reforme intellectuelle et morale میں پیش کیا اور جرمن فلاسفر G F W Hegel نے ۱۸۳۰ء میں اپنے مضمون The African Character میں اس حوالے سے بات کی۔

۱۹۶۱ء میں نفسیات دان، فلاسفر فرزینٹن (Frantz Fanon) نے اپنی کتاب The Wretched of the Earth میں صورت حال کا تجزیہ کر کے نوآبادیات کا جائزہ لیا اور نوآبادیات کی فطرت کے بارے میں بتایا۔ یہ کتاب جس مضامین کا مجموعہ ہے ان میں افریقی نیکرو باشندوں پر فرانسیسی فوجیوں کے مظالم کی داستان رقم کی گئی ہے۔ جب نوآبادیاتی دور اپنے انتہا کو پہنچنے والا تھا تو فرانسیسی کس طرح جاتے جاتے نوآبادیاتی باشندوں کے وسائل اور خزانوں کو اپنے ساتھ لے گئے۔ فینن نے اس تمام ظلم و ستم کی داستانوں کو اپنے قلم کی روشنائی سے تاریک کاحصہ بنادیا 'اقدان خاک' کے نام سے اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعے کے حوالے سے فینن کا نام اہمیت کا حامل ہے۔ فرارنٹین ایک فلسفی، ماہر سیاست اور انقلاب کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ اس کا والد افریقی غلاموں کی نس میں سے تھا فینن کو فرانسیسیوں اور نازوں سے ان کے ظلم و ستم کی وجہ سے نفرت پیدا ہو گئی۔ اس نے پوسٹ کولونیزم و ماہر کسیت کا مطالعہ اور تیسویں

کے حوالے سے اپنے نظریات پیش کیے۔ جب وہ فرانس میں تھے تو ۱۹۵۲ء میں اس نے Black Skin White Masks کے نام سے ایک کتاب لکھی، اس کتاب میں نوآبادیاتی حالات کا شکار ہونے کے بعد فریقہ کی صورت حال کا جائزہ بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح نوآبادیاتی حالات کا شکار ہونے کے بعد فریقہ کی صورت حال کا جائزہ بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح نوآبادی کاروں نے انسان اور انسانیت کو مکمل اور غلامی و مقبوری کے شکنجوں میں جکڑا اس سے ۱۹۵۹ء میں مرتی ہوئی نوآبادیت (A Dying Colonialism) کے نام سے کتاب لکھی۔ اس کے علاوہ انقلابی سماج اور کلونیسم کے حوالے سے بہت کچھ لکھا۔

مابعد نوآبادیاتی تنقید میں مرکزیت نہیں بلکہ یہ عدم مرکزیت سے عبارت ہے جس کی وجہ سے اسے رد تکلیل یا پس منحنیات جیسےسانی فلسفوں سے جوڑا جا سکتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی تنقید اور مابعد جدیدیت کے مسائل اور مباحث جزوی طور پر یکساں رہے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ مابعد نوآبادیاتی تنقید کا ایک اتھیری پہلو یہ ہے کہ اس نے حالت کے اس رشتے کے بارے میں بھی آگاہی پیدا کی جو مغربی تہذیب اور تیسری دنیا کی تہذیبوں کے، میں موجود ہے اور جسے مابعد جدیدیت نے نظر انداز کیا یا یوں کہیے کہ زیادہ ہمیت نہیں دی۔ مابعد نوآبادیاتی تناظر میں دیکھا جائے تو مابعد جدیدیت سمیت مغربی انداز نگری روایات اور ادب ایک تاخیر، تاخیر، نسلی ثقافت کے قصور دار نظر آئیں گے۔ (۳۶)

اسے ایس بیٹ (A. S. Bayatt) (۱۹۳۶ء) نے بھی مابعد نوآبادیاتی صورت حال کا جائزہ لیا۔ اس کا ناول Possession, a romance نوآبادیاتی صورت حال پر لکھا گیا ناول ہے۔ جو ۱۹۹۰ء میں شائع ہوا۔ جس میں بیات نے تاریخ کو ناول کا حصہ بنایا ہے۔

پابلو نرودا (Pablo Neruda) (۱۹۰۴ء-۱۹۷۳ء)، کٹر ہنز روشنائی سے لکھا کرتا تھا جو کہ امید اور خوشی کی عداوت ہے۔ شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ ۲۰ ویں صدی کا ایک بڑا ناوس نگار ہونے کا اعزاز حاصل ہے، اس نے ایک کتاب "The Western Canon" میں مغربی روایت کے بارے میں کھل کر لکھا ہے۔ وہ کیونٹ سوچ کا مالک تھا۔ اس نے رد نوآبادیات کی بات کی، چلی میں نوآبادیات اور خصوصاً امریکہ کے حوالے سے اپنے مخططات کا اظہار کیا۔ ۱۹۷۸ء میں Edward Said نے اپنی کتاب Orientalism میں نوآبادیاتی صورت حال کا تنقیدی جائزہ پیش کیا۔

ایڈورڈ سعید (Edward Said) (۱۹۳۵ء-۲۰۰۳ء) باپ کی طرف سے امریکہ شہریت رکھتا ہے۔ اس کا بچپن یروشلم میں گزرا جہاں وہ امریکی اور انگریزی سکولوں میں پڑھتا رہا۔ وہ فلسطین امریکن نثری تصویر کے حوالے سے جانا پہچانا نام ہے۔ ۱۹۶۳ء میں وہ لیبیا یونیورسٹی میں چلا گیا جہاں ۱۹۹۰ء میں وہ نگریری کا پروفیسر

بن گیا۔ کلچرل نقاد کے طور پر ۱۹۷۸ء میں اس کی کتاب شرق شناسی (Orientalism) سامنے آئی۔ اور نظریہ
 ایڈورڈ سعید کے نوآبادیاتی ادب کے مطالعہ سے تعلق رکھتی ہے۔ اس نے فلسفے کے حوالے سے ثقافت، مریضی اور
 سیاست کے حوالے سے اپنی تھیوری پیش کی۔ اس نے امریکہ پر دباؤ ڈالا کہ اسرائیل فلسطینیوں کو تمام انسانی حقوق
 فراہم کرے۔ وہ فلسطینیوں کے لیے برابر کے سیاسی اور انسانی حقوق کی بازیابی کے لیے وکالت کرتا رہا۔ اس نے
 ان عربوں اور مسلمانوں کے رویے پر بھی تنقید کی جو کہ اپنے لوگوں کے حقوق کے خلاف رویہ رکھتے ہیں۔ (۳۲)
 اس کی ہم مطبوعات میں درج ذیل کتابیں شامل ہیں:

The World the Text, and the Critic (1983)

Nationalism, Colonialism and Literature yeats and

Decolonization (1988)---Culture and Imperialism (1993)

Humanism and Democratic Criticism (2004)

ایڈورڈ سعید کے اثرات مابعد نوآبادیاتی تنقید پر اساسی نوعیت کے ہیں۔ اسے اس کام کے لیے ترفیل
 آزادی فلسطین کے مقصد کے ساتھ شدید سیاسی وابستگی سے ملتی رہی۔ نوکری کا یہ ممتاز ترین امریکی شاعر اس کی
 نظمیاتی پس ساختیت میں دلچسپی رکھتا تھا، کیونکہ اس کی مدد سے وہ ڈسکورس کی تھیوری کا تعلق حقیقی سیاسی اور سماجی
 جدوجہد سے جوڑ سکتا تھا۔ مغربی ڈسکورس کو چیلنج کر کے ایڈورڈ سعید، نوکری کے نظریات کی منطق کا نتیجہ کرتا ہے
 یعنی کوئی بھی ڈسکورس برزائے کے لیے معین نہیں ہے۔ (۳۳)

نفاذ اور نظریہ ساز گاتری سپاکی وک Gayatri Chakravorty Spivak (پیدائش ۱۹۴۲ء) مابعد نو
 آبادیاتی نقاد ہے جس نے مابعد نوآبادیات کا سوشل فنکشن کے حوالے سے مطالعہ کیا۔ ۲۰۱۳ء میں اسے تنقیدی
 نظریہ ساز دور ہر تعلیم ہونے کی وجہ سے آرٹ اور فلسفے کا کیوٹو پرائز (Kyoto Prize) دیا گیا۔ اس نے گلوبل
 وین کو نظر رکھتے ہوئے، نکلچوں کلونیزم کے خلاف انسانی حقوق کی بات کی۔ اس حوالے سے
 ، نڈیا میں بھی پدم بھوشان ایوارڈ سے نوازا گیا۔

۱۹۹۷ء میں انڈین آرٹ ہسٹورین R Siva Kumar نے قومی جدیدیت
 Contextua Modernism) کا نظریہ پیش کیا جو کہ بعد میں پوسٹ کلونیزم میں ایک اہم فعال عنصر کے طور
 پر شامل ہو گیا۔

ہومی کے بھابھا (Homi K bhabha) (پیدائش ۱۹۴۹ء ممبئی، انڈیا) تھیوری آف آئیڈیالز اور سترچر
 پوسٹ کلونیزم اور پوسٹ سترچرلزم کے حوالے سے دلچسپی رکھنے والا انڈیا فلسفی ہے جو کہ انگریزی اور امریکی زبانوں

ادب کا پروفیسر رہا ہے۔ پوسٹ کلوٹیل مطالعات کے حوالے سے اس کا نام اہمیت کا حامل ہے۔ وہ ہاورڈ یونیورسٹی میں ہیومنیزیشنل سائنسز میں ڈائریکٹر رہا۔ بھابھانے اپنی تھیوری میں نوآباد کاروں کے حوالے سے مطالعہ پیش کیا کہ وہ کس طرح طاقت کا استعمال کرتے ہیں۔

ہومی کے بھابھانے اپنے مطالعات میں لا تعداد اصطلاحات اور تصورات کو تشکیل دیا جیسا کہ Mimicry (نقاری، اندھی تقلید)، hybridity (خلطہ ملطہ کرنا) difference (تفریق) اور ambivalence (مباہم)۔ ہومی بھابھانے نوآباد کاروں اور ان کی طاقت کے خلاف نوآبادیاتی باشندوں کی مزاحمت کے تناظر میں ان اصطلاحات کو استعمال کیا اور ان کی تشریح کی۔ (۳۵)

انیسویں صدی کے آخر میں یورپ کی نوآبادیاتی لہروں نے خفیہ سازش یا پھر عوامی حمایت کے ساتھ قوم کو لیا وہ سے زیادہ علاقہ حاصل کرنے کی دوز میں لگایا اور یہ وہ سے زیادہ دہائیوں کو سامراجی خدمت میں آنے پر مجبور کیا اور اپنے ملک میں اس عمل کے خلاف تقریباً تمام رکاوٹیں دور کیں۔ تاہم مدافعتیں ہمیشہ موجود تھیں چاہے وہ کتنی ہی نحیف ہوں سامراجیت کا تعلق نہ صرف تسلط اور بے سے ہے بلکہ یہ ایک مخصوص توسیع پسندانہ آئیڈیالوجی پر مبنی کاربند ہے۔۔۔ توسیع صرف اس لیے اس قدر حیرت انگیز نتائج کے ساتھ واقع ہو سکی کیونکہ یورپ اور امریکہ میں کافی۔۔۔ عسکری، اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی۔۔۔ طاقت موجود تھی۔ (۳۶)

جب مغرب نے اپنے عسکری، ثقافتی اور اقتصادی تسلط کو عالمگیر سمجھنا شروع کیا تو نوآبادیوں مغرب مخالف جذبات ابھرنا شروع ہو گئے۔ انگریزی نوآبادیات جو کہ ہندوستان میں انیسویں صدی کے آخر تک اپنے اپنے مضبوطی سے گار چکی تھیں، اپنی ثقافت کو اپنی فتح کی دلیل سمجھنے لگی۔ بقول سی (Seeley)

”ہم یورپ والے خاصے متفق ہیں کہ مغرب کی تہذیب کو نیوکلیس تشکیل دینے والی سچائی کا خزانہ صرف برہمنی باطنیت بلکہ رومن روٹن خیالی (جو قدیم سلطنت نے اقوام یورپ کو کھنسل کیا) سے بھی زیادہ مستحکم ہے۔“ (۳۷)

پہلی جنگ عظیم نے نوآبادیاتی نظام پر کوئی اثر نہ ڈالا جب کہ دوسری عالمی جنگ کے بعد ساری نوآبادیاں ختم ہو گئیں۔ بقول ایڈورڈ سعید:

”بعد از نوآبادیاتی واقعات نے ہم پر ایک زیادہ وسیع اور کشادہ تعبیر راگو کی۔“ (۳۸)

بعد از نوآبادیاتی صورت حال میں آزادی اور حقوق کی نوعیت عام آدم کے لیے زیادہ تبدیل نہیں ہوئی، مہمیانہ تبدیل ہوا ہے سامراجیت نہیں۔ عوام ابھی تک آؤٹ سائیڈ اور قسائشی کی حیثیت رکھتی ہے۔ بقول نوام چومسکی

”سیاسی اقلیم میں معروف نعرہ ہے ”لوگوں کو، لوگوں کے ذریعے، لوگ کے لیے حکومت میں

عوامی حاکمیت اعلیٰ، تاہم عملی فریم ورک بالکل مختلف ہے عملی فریم ورک یہ ہے کہ عوام کو خطرناک دشمن تصور کیا جاتا ہے انھیں ن کی اپنی بھڑائی کے لیے قابو کرنا پڑتا ہے۔ یہ مسائل صدیوں پر نے ہیں سترہویں صدی کے انگریزوں میں اور ایک صدی بعد شمالی امریکی نوآبادیوں میں، ویمن جدید جمہوری انقلابات جتنے پر نے۔^{۱۱۲} (۲۹)

یعنی امیر، قلیت، اکثریت پر حکومت کرنا اپنا حق سمجھتا ہے۔

صنعتی انقلاب کی ترقی سے قبل یہ کہا جاتا تھا کہ ظالمہ سرز کی حکومتوں کو بہت ہی تھوڑے سوئوں کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور یہ کہا جاتا تھا کہ جمہوری حکومتوں کو عوام کی بڑی اکثریت کی تائید حاصل ہو جائے گی۔۔۔ جمہوریت اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ عوام کی تعداد سے وہ بنتی ہے، وراں عوام کی تعداد افراد کے اتحاد کے ساتھ بدلتی رہتی ہے کہ کسی مقررہ وقت پر وہ اکثریت رکھتے ہیں۔ اصلاحی رائے عامہ جو اسی وقت تک قائم رہتی ہے جب تک کہ مقصد، اور عقائدات میں یکسانیت رہتی ہے تو وہ بظاہر جمہوریت سے عاری ہوتی ہے اور مطلق العنان ریاستوں کی جان ہے۔ (۳۰)

نوآبادیوں تنقید میں جب تجزیہ و مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس دور کے تہذیبی و ثقافتی عوامل کو مد نظر رکھا جاتا ہے کہ جب کہ مغربی ملک نے بیشتر ایشیائی ممالک کو اپنی نوآبادیات بنایا تھا۔ وہاں کس طرح یورپ نے مقامی لوگوں کے زبان و ادب، کلچر، اقدار اور رسم و رواج کو متاثر کیا، کئی مغربی ملک کے اثرات اتنے دیر پا تھے کہ آزادی کے بعد بھی ان سے چھٹکارہ نہ پایا جاسکا۔

مابعد نوآبادیاتی تنقید دراصل ان ثقافتی اور لسانی کوڈز (نشانات) کو سامنے لاتی ہے جن کی مدد سے کسی نوآبادیت کی ثقافت اور زبان پر قبضہ کر کے اسے نوآبادکار کے مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کیا گیا ہو۔ چونکہ ثقافت اور زبان کسی بھی قوم کے لیے بنیادی اہمیت کی حامل ہوتی ہے اور گرنے کو کمتر قرار دے کر باور کرایا جائے کہ نوآبادکار یورپی تہذیب و ثقافت، یورپی علوم و ادب اور معتبر اور مستند ہیں، تو ظاہر ہے پھر نوآبادیات میں مغلوب قوموں کا اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا اور بحیثیت الگ زبان اور ثقافت کے اپنا شخص برقرار رکھنا مشکل ہو جائے گا۔ نوآبادیاتی ادوار میں بھی کچھ کیا گیا اور مابعد نوآبادیاتی دور میں بھی اسی بات پر زور دیا جاتا ہے کہ یورپ، امریکہ وغیرہ کی ثقافت اور زبان کو جاننا پنانا زیادہ سودمند ہے۔ زبان اور ثقافت کا یہ تصور نوآبادیاتی دور کی دین تھا جو کہ ابھی تک کسی نہ کسی شکل میں نوآبادیوں کے باشندوں کے ذہنوں پر مسلط کر دیا گیا ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، توازن کی جہات، مرتبہ قاضی عابد، ملتان، شعبہ دور، بہاء الدین، رکر بالیو نیورٹی، ۲۰۰۷ء، صفحہ ۵۵
- 2 A history of literary criticism. from Plato to the Present/M.A.R.Habib. Blackwell Publishing, Oxford, 2005, page 738
- ۳۔ اوی علیک، کبھی کی حکومت، ماہور طیب، پیشتر، ص ۲۳۳
- ۴۔ روش ندیم، صلاح الدین اردویش، احمد علیا کی تحریکوں کا۔ دس۔ داو پٹری، گندھارا، ۲۰۰۲ء، ص ۶۳، ۶۵
- ۵۔ یڈورڈ ایو سعید، شرق شناسی، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۵ء، ص ۴۴

Original Text

How much "Serious consideration" the ruler ought to give proposals from the subject race illustrated in Cromer's total opposition to Egyptian nationalism. Free native institutions the absence of foreign occupation, a self-sustaining national sovereignty these unsurprising demands were consistently rejected by Cromer. Said Edward (1977) Orientalism London: Penguin, Page 38

- ۶۔ ایڈورڈ ایو سعید، شرق شناسی، ص ۴۵

Original Text

Cromer makes no effort to conceal that Orientals for him were always and only the human materia he governed in British colonies "As I am only a diplomatist and an administrator, whose Proper study is also man, but from the point of view of governing him" Cromer says, "- - - content myself with noting the fact that somehow or other the Oriental generally acts speaks and thinks in a manner exactly opposite to the European"

Said Edward, (1977) Orientalism London: penguin. page 39

نوٹ: ۱۸۸۲ء میں جب انگلستان نے جب عراقی پاشا کی بغاوت کو کچل کر مصر پر قبضہ کر لیا تھا اور ۱۹۰۶ء میں انگلستان کا نمائندہ اور مصر کا گورنر لارڈ کرومر (also known as "Over-baring") تھا۔
 ۱۔ لک یو بلاک، بیرنگ، راز گرد مر (Arthur James Balfour) ایک برطانوی سیاست دان تھا، ۱۹۰۶ء سے ۱۹۰۵ء تک برطانوی کابینہ کا ربراظم رہا، جو اس وقت پورے برطانیہ کا وزیر امور خارجہ بھی رہا۔
https://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_Balfour

- ۷۔ یڈورڈ ایو سعید، شرق شناسی، ص ۴۶
- ۸۔ ندیم کی ایک رست۔ نوا پارہاتی مطالعہ، رفیق اللہ مشہود کا نظمیر۔ اب خدمات اور ترقی، پندرہ ایک۔ زرگرنی چند رنگ، ۲۰۰۷ء

- سنگ میل، پہلی یکشنبہ، ۲۰۰۸ء، ص ۷۷
- ۹۔ مور بخش، ڈاکٹر، جدید ادبی تھیوری اور گوپی چند نارنگ، نور سنگ میل، پہلی یکشنبہ، ۲۰۰۹ء، ص ۱۳۷
- ۱۰۔ ہارلی ٹانگ، کبھی کی حکومت، ص ۲۹۱
- ۱۱۔ حس ریاض، سید، پاکستان ٹائمز پریس، کراچی، ۱۹۸۷ء، پارٹ ۱، ص ۳۶
- ۱۲۔ ر م منوہر لوی، شہری آبادی، نئی دہلی، مکتبہ جامعہ ہاردم، ۱۹۴۱ء، ص ۸۳
- ۱۳۔ روشن ندیم، ڈاکٹر ہندوستان اور یورپ میں نواآبادیات کا تاریخی پس منظر، مشورہ الماس شاہ عبداللطیف یونیورسٹی سندھ شاہ
- ۲۰۱۳ء، ص ۱۳۸
- ۱۴۔ طفیل احمد، سید، حکومت خود اختیاری اور ہندو مسلم مسئلہ کا حل، پہلی گزشتہ بولایت منزل، ۱۹۴۰ء، پارٹ سوم، ص ۱۳۵
- ۱۵۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، سر سید احمد خاں اور جدت پسندی، لاہور، مختصر اکیڈمی پاکستان، ۲۰۰۴ء، شاعت دوم، ص ۲۹
- ۱۶۔ بڑھتے قافلے، ہندوؤں مسلمانوں کے تعلقات، ادارہ انقلاب، ۱۹۸۸ء، ص ۸۷، بحوالہ جدیدیت کے بعد از ڈاکٹر گوپی
- چند نارنگ، لاہور، سنگ میل، پہلی یکشنبہ، ۲۰۰۶ء، ص ۲۹۷
- ۱۷۔ عبدالحق، مولوی، سر سید احمد خاں، حادثات و افکار، کراچی، نجم ترقی اردو، ۱۹۵۹ء، ص ۷۶
- ۱۸۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، سر سید احمد خاں اور جدت پسندی، ص ۶
- ۱۹۔ اقصیٰ حسین، سید، مقدمہ شعر و شاعری مشورہ سید شتنام حسین اردو کا نامندہ ترقی پسند نقاد، مرتبہ قیصر نو اور شعبہ اردو، ملتان، بہار
- الدین ذکری، یونیورسٹی، ۲۰۰۶ء، ص ۱۳۸
- ۲۰۔ معید رشیدی، لٹریل کا وجودیاتی اور نظریاتی مسئلہ، مشورہ ارمغان، تسلیم، اختر سرحد ڈاکٹر طاہر القوسوی، اور وہ تعریف و تالیف و ترجمہ، یونیورسٹی فیصل آباد، ۲۰۱۴ء، ص ۲۱۱
- ۲۱۔ ابو کلام قاسمی، مشورہ نوآبادیات سے پیدا شدہ مسائل پر اقباس کا رد عمل، مشورہ جزل آف ریسرچ، شعبہ اردو، بہار والدین ذکری، یونیورسٹی، ملتان، شمارہ ۱۹، جنوری ۲۰۱۱ء، ص ۳
- ۲۲۔ رشید امجد، ڈاکٹر، اردو ادب اور عصری آگہی، مشورہ تنقیدی ادب شمارہ ۸، نیشنل یونیورسٹی اسلام آباد، ص ۳۷۵
- ۲۳۔ یادے فریڈے، پیڈ گونی آف ہوپ، مترجمہ ارشاد احمد مغل، نور بک ہوم، ۲۰۰۳ء، ص ۹۱
- ۲۴۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، غلاموں کی نظامی دوستی، پہلی یکشنبہ اسلام آباد، ۲۰۰۴ء، ص ۴۱
- ۲۵۔ روشن ندیم، مصباح الدین، درویش، جدید ادب، تحریکوں کا ردال، راولپنڈی، گندھار، ۲۰۰۲ء، ص ۶۲
26. Stephen Slemon, Post-colonial Allegory and the Transformation of History, Journal of Commonwealth Literature, page 158
- Original Text:
27. History goes beyond the simple binary of either redeeming or annihilating the Past. One of the legacies of the colonial encounter is a notion of history as "the few privileged monuments" 13 of achievement, which serves either to arrogate "wholesale to the Imperial center or to erase it from the colonial archive and produce, especially in New world cultures a condition of "historylessness" of no visible history" 14 Both notions are part of the imperial myth of history.

31 Edward said in Orientalism 1978, rpt. new York Vinlage 1979 page 67 notes that

Original Text

"... all Cultures impose corrections upon raw reality changing it from free-floating objects into units of knowledge" but in the discourse of colonialism, the construction of the self as actuating agent of the imperial centre requires the figuration and allegorical transformation of the "other" into an inferior repetition of the self.

۲۸- سیم اختر، اکثر، مالگیری و جدید دینی رجحانات مشمولہ حیدرآباد، شعبہ اردو دینا اور یونیورسٹی پشاور، ۲۰۰۶ء، فخران، ص ۱۱۰

29- key concept in post-colonial studies by bill ashcroft garth griffiths and Helen tiffin routledge london and New york, 2004 page 110

30- David Carter, literary theory Cox & Wyman Readin, 2006, p.115

Original Text

"For the Purposes of the study of literature the most relevant concern of postcolonial thought has been the decentralisation of western culture and its values. Seen from the Perspective of a Postcolonial world, it has been major works of thought of western Europe and American Culture that have dominated Philosophy and critical theory as well as works of literature throughout a large part of the world especially those areas which were formerly under colonial rule"

31- A history of literary criticism: from Plato to the present / M A R. Habib Blackwell Publishing, Oxford 2005, page 738

Original Text

Postcolonial literature and criticism arose both during and after the struggles of many nations in africa, Asia, Latin America (now referred to as the "incontinent" rather than the "third world") and elsewhere for independence from colonial rule.

۳۲- راجن سیلڈن، پیئرڈ وین، مابعد نوآبادیات ایک تعارف مترجمہ سید امتیاز احمد، مشمولہ

مابعد جدیدیت نظری مباحث، مرتبہ ناصر عباس نیر، دورہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ص ۲۲۰

33- http://en.wikipedia.org/wiki/Edward_said

۳۳- راجن سیلڈن، پیئرڈ وین، مابعد نوآبادیات ایک تعارف مترجمہ سید امتیاز احمد، مشمولہ

مابعد جدیدیت نظری مباحث، مرتبہ ناصر عباس نیر، دورہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ص ۲۲۲-۲۲۱

35- http://en.wikipedia.org/wiki/Homi_K._Bhabha

Original Text

"He has developed a number of the field's neologisms and key concepts such as hybridity mimicry difference and ambivalence. (1) Such terms describe ways in which colonised peoples have resisted the Power of the coloniser according to Bhabha's theory "

۳۶۔ شجاعت اور سہمراں، ایڈیٹر: سعید اختر حمد یا سر جواد اسلام آباد، مقتدرہ قومی مذہب، ۲۰۰۹ء، ص ۶۲،

۳۷۔ ایضاً

۳۸۔ ایضاً ص ۶۱

۳۹۔ ناؤم چومسکی، سرگش ویاٹس، مترجم: محمد احسن بٹ، لاہور، جمہوری پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء، ص ۱۸

۴۰۔ جاس ڈیو، آر بی اور تھوڈیج، مترجم: مبادت پرستوں، لاہور، اردو مرکز، ص ۱۸۲

John Dewey Freedom and Culture G P Putnam's Sons, N.Y 1939

ماخذ محمد شرفی کتاب، ڈکشنری تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات، فیصل آباد، مثال پبلشرز، ۲۰۱۶ء

نوآبادیات اور نوآبادیاتی تمدن (ہندی مباحث)

ڈاکٹر سید ریاض ہمدانی

Colonialism جدید تاریخ کی اصطلاح ہے جس کا معروف اردو ترجمہ ”نوآبادیات“ ہے۔ سب سے پہلے روسیوں نے اس اصطلاح کا استعمال کیا۔ ”نوآبادیات“ کی مختلف تعریفوں کا جائزہ لیا جائے تو اس میں لفظی اتفاق کے بجائے تنوع دکھائی دیتا ہے:

“A settlement in a new country . . . a body of people who settle in a new locality forming a community subject to or connected with their parent state, the community so formed consisting of the original settlers and their descendants and successors as long as the connection with parent state is kept up.”^(۱)

ایک نئے علاقے میں آباد کاری افراد کا گروہ جو ایک نئی جگہ پر سکونت اختیار کرے اور اپنی قومیت تشکیل پوائے جو خاص آباد کاروں اور ان کی ”مکمل نسلوں اور جانشینوں پر مشتمل ہو اور ان سب کا تعلق اپنی ”مادری ریاست کے ساتھ قائم رہے۔“ ”دی انسائیکلو پیڈیا ایریکا“ میں درج ہے کہ بہت سی یورپی طاقتوں نے اپنی ”مادری ریاستوں کے سواشی اور عسکری فوائد کے لیے یورپ سے باہر جو سکونت (settlement) اختیار کی اسے ”نوآبادیات“ کہا جائے گا^(۲)۔ مندرجہ بالا تعریفوں میں نہ تو کسی علاقے پر قبضے کا ذکر ہے، ورنہ ہی مقامی باشندوں کی ہلکائی کا بیان ہے جن کے علاقے پر قبضہ کیا گیا دوسرے علاقے پر تسلط کی معنویت کو لفظ Settlement میں سمجھا گیا۔ اس سے یہ مہذب تاثر دینے کی کوشش کی گئی کہ دنیا میں کسی بھی جگہ ”آباد ہونا“ مغرب کا اور اشی حق ہے۔ اسی حوالے سے مصنفہ ایسا لومبارا معترض ہیں کہ ”جن علاقوں پر قبضہ کیا گیا وہ نئے علاقے، لگن نہ تھے بلکہ وہاں انسانی وجود پہلے سے تھا اور ”قومیت کو معرض وجود میں لانا“ بھی حقیقت کے منافی ہے“^(۳) اس کے برعکس

اس کے مطابق

”نوا بادیات ایک ایسے طریقہ کار کا نام ہے جس کے ذریعے صنعتی طور پر ترقی یافتہ ممالک خصوصاً انگلستان، فرانس، ہالینڈ، جرمنی، اٹلی، امریکہ دنیا کے باقی خطوں افریقہ، ایشیا، ساؤتھ امریکہ اور مشرق وسطیٰ کی منڈیوں اور خام مال پر اپنا حق ملکیت حاصل کر کے اس کا استحصال کرتے ہیں“ (۴)

اس تعریف میں امریکہ کا ذکر ہے حالانکہ خود امریکہ بھی برطانیہ کی نوا بادی رہا ہے۔ افریقہ اور امریکہ ہی ممالک کے استحصال ہی سے یورپ میں سرمایہ داری انقلاب آیا اور بعد میں امریکہ نے آزادی حاصل کر کے درجہ اتنا مضبوط اور طاقتور بنایا کہ وہ یورپی ممالک کی صف میں کھڑا ہو گیا۔

نوا بادیات ایک ایسا نظام ہے جس میں ایک طاقت ور ملک کمزور ریاست پر براہ راست اپنا عسکری تسلط قائم کرتا ہے اور پھر عسکری قوت کے ذریعے مقامی معاشرت کو نئے سیاسی، سماجی اور ثقافتی رنگ میں ڈھال جاتا ہے۔ یوں نوا بادیاتی عملداری کو وسعت دے کر دوسرے علاقوں پر قبضہ کیا جاتا ہے تاکہ مقامی آبادی کی فردوسی قوت اور قدرتی وسائل پر دسترس حاصل ہو کیوں کہ سامراجیت کا مطلب اپنے تصرف سے باہر کی دور دراز اور دوسروں کی ملکیت زمین کے متعلق سوچنا، اذہاں آباد اور قابض ہونا ہے۔ (۵) نوا بادیاتی حکومتی امور میں مقامی آبادی کی نمائندگی بہت کم یا بالکل نہیں ہوتی۔ صرف بہترین اذہاں کو سامراجی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مقبوضہ علاقوں کے وسائل کو اپنے آبائی وطن منتقل کر کے اسے سماجی طور پر مستحکم کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مقبوضہ علاقے کو ایسے خطے میں تبدیل کر دیا جاتا ہے جس کی فیصلہ سازی کا تمام تر شخص رقا بعض ملک پر ہو۔

ڈکٹری سٹف دی انگلش لینگویج کے انسائیکلو پیڈیا آف نوا بادیاتی نظام (Colonialism) کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ

”The policy of a nation seeking to acquire, extend or retain overseas dependencies“ (۶)

آکسفورڈ ایڈوانس لرننگ نوا بادیاتی نظام (Colonialism) کی تعریف اس طرح کی گئی ہے

”The practice by which a powerful country controls another country or countries“ (۷)

اس تمام بحث کے بعد اگر ہم نوا بادیات کی مختصر تعریف کو حتمی شکل دینے کی کوشش کریں تو وہ کچھ یوں ہوگی کہ کسی غیر ملکی طاقت کا اپنی سرحدی حدود سے باہر دوسری اقوام کے، اقتدار کو ختم کرنا اور وہاں اپنے اقتدار کو مستحکم کرنا اور مقامی لوگوں کے حقوق و وسائل کا استحصال کر کے اپنے آبائی وطن کو معاشی طور پر مضبوط کرنا نوا بادیات کہلاتا ہے۔

بیشتر نوآبادیال یورپ سے جغرافیائی طور سے دور تھیں اور ان کے ہاں عسکریت زیادہ تھی۔ انھوں نے زیادہ منظم انداز میں غیر ملکی پراپرائٹس رکھ کر مقامی معاشروں میں نوآبادیاتی نظام کو فروغ دیا۔ سمراتی طاقتوں نے دوسری قوام کو اپنا مطیع بنانے کے لیے طاقت کا استعمال کرتے ہوئے معاہدوں، عسکریت، رسل اور نقل و حمل کی جدید تر تجارت اور مقامی حمایت یافتہ گروہوں سے کام لیا۔ ان ستعماری قوتوں کا تعلق بنیادی طور پر یورپی قوم سے ہے جو پیشے کے اعتبار سے تاجر تھے جو مختلف ممالک میں اس تجارت کی غرض سے پہنچے۔ جدید نوآبادیاتی نظام سرمایہ دارانہ نظام کے ایک خاص موڑ پر پہنچنے کے بعد جنم لیتا ہے (۸) جو سرمایہ دارانہ نظام کو لازمی حصہ ہے۔

قدیم ال روم مفتوحہ علاقہ جات میں مدنی نظام دائرہ کار کو "Colonia" کہتے تھے۔ ابتدائی عہد میں کالونیا ساحل سمندر پر متعین حفاظتی دستے (Cost Guards) تھے اور اس میں شامل تین سو افراد اور ان کے اہل خانہ کو روٹن شہریت حاصل تھی (۹) جدید نوآبادیات کا آغاز ۱۵۰۰ء میں ہو جس میں یورپی قوم نے افریقہ اور امریکہ کے لیے نئے سمندری راستے دریافت کیے جس سے طاقت کا محور خشکی کے رستوں کے بجائے بحری راستوں میں تبدیل ہو گیا۔ اس دور میں پرتگالی، اسپینی، فرانسیسی اور انگریز قوتیں بھر کر سامنے آئیں جنھوں نے دنیا میں پھیل کر اپنی فتوحات کا سلسلہ شروع کیا۔ یوں یورپی دنیا میں قبضوں، فتوحات اور نوآبادیات کا آغاز ہوا اور مغربی قوم کو اپنی ثقافت کو دنیا میں رائج کرنے کا موقع ملا۔

کسی بھی تہذیب کے تخلیقی اذہان جن کا تعلق مریٹر، فلسفہ یا سائنس سے ہو وہ تمدن کے مثبت اور اعلیٰ عاملین کوئی شکل میں لانے کے اسم محرک ہوتے ہیں۔ روم و یونان کی فکری، تہذیب اور ثقافتی اساس کی تجدید نو کی بنیاد پر چودھویں صدی عیسوی کے بعد جب یورپ میں تحریک احیائے علوم کا آغاز ہوا تو روشن خیال اور تجارت پسند ذہنیت نے چرچ کی فکری و سیاسی حاکمیت کے خلاف رد عمل ظاہر کیا۔ چرچ کے غلبے سے نکلنے والے ویسٹ برگ گریجویٹ واری مزدور یا شہر کے چھوٹے دکاندار تھے۔ جس کے پس منظر میں کلیسہ کے مقابلے میں تاجر پیشہ سرمایہ داروں کی معاشی طاقت تھی جو یورپی شاہ، لٹانیہ کا باغش، مغرب کی تاجر نہیم جوئی کے بعد نوآبادیاتی کلچر فروغ پزیر ہوا جو صنعتی سرمایہ داری پر منتج ہوا۔ نوآبادیاتی تمدن اور صنعتی معاشرے کی پس منظر بنیادیں بارہویں سے چودھویں صدی عیسوی تک اپنی شناخت پیدا کر چکی تھیں کیوں کہ نشاۃ الثانیہ نے سیاسی، اخلاقی اور تجارتی حوالے سے آزادی کا نیا تصور دیا۔ بقوں ول ڈیوراسٹ۔

سیاسی طور پر نشاۃ الثانیہ جمہوریائی پچاچوں کی تجویزاتی امراء شاہیوں اور فوجی آمریتوں کے ساتھ تبدیلی تھی۔ اخلاقی حوالے سے یہ ایک پانگات معاشرت تھی جس نے ضابطہ اخلاق کی دینی بنیاد کو زبردستی اور انسانی جہتوں کو صحت و تجارت کی نئی دولت سے کہنے کی برآوردی

مغربی معاشرے میں جب نئی سوچ پروان چڑھی تو لوگوں نے سمندر اور آسمان کے نئے نقشے بنائے۔ پھر سمندری سفر کے لیے تکنیکی مہارتوں کے بارے میں سوچا گیا تو اس کے لیے سرمائے کی ضرورت لاحق ہوئی۔ چنانچہ پوری دنیا میں مغرب نے تجارتی جنگی مہمات شروع کیں۔ امریکہ و سرزمین جیسے کئی نئے خطے دریافت ہوئے۔ عرب و تہجین فریقہ کے تاریک براعظم تک نہ جاسکے تھے لیکن یورپین پہلی دفعہ مسئلہ کی تلاش میں اس تاریک براعظم کے اندر تک گئے۔ خام مال یورپ منتقل کرنے کے لیے مختلف ملکوں کے مقامی باشندوں کا ایک وسیع انتظام کے ذریعے سیاسی، معاشی اور ثقافتی اختصاں کیا۔ یہی انتظام آگے چل کر گلوبل پتھر کہہ یا کیوں کہ پوری دنیا پر راج کرنے اور صنعتی ترقی کے لیے محکوم، توام کی دولت، سرمائے اور وسائل کی برطانیہ کو ضرورت تھی۔

نئے سرمایہ دارانہ اٹھار کے ترجمان جان لاک (Jan Locke) اور ہیوم (Hume) جیسے فلاسفہ نے جہج کے خلاف آواز بلند کی تو کلیسا کے ظلم و استبداد کے باوجود اہل حکمت جدید کے قافلے کو روک نہ رہا۔ فرانس بیکن (Francis Bacon 1561-1626) کے "دی فلسفہ نے نشاۃ الثانیہ کے ریر اثر نے تجربی، مستقرانی و تجربیاتی منہاج کو اپناتے ہوئے فکر کے نئے ادب "تم کیے" (۱۱) ریناسنس کی ہم پید وار مغرب کا مشہور فرانسیسی فلسفی رینے ڈیکارٹ (Rene Descartes 1596-1650) تھا کیوں کہ اسی سے یک جدید فکر نے جنم لیا اور اس کے بعد یورپ میں نئی درمہماتی سوچ کا آغاز ہوا۔ یہاں تک کہ جس عورت نے نامہ بریاں صدیوں کے دوران سخت رہبانیت کی ذلت سہی تھی (۱۲) اسے ریناسنس کی تصاویر میں بھی مضبوط بازوؤں والی عورت دکھایا گیا جیسے مائیکل انجلو کی عورتوں کو طقت و رطاہر کیا گیا کیونکہ دوسرے عداوتوں پر قبضہ کرنا اور اسے برقرار رکھنا طاقت ہی کے ذریعے ممکن تھا۔ یہی وہ دور ہے جب مشرق کے کچھ دانشوروں ابن رشد، ابن سینا اور ابن ابیثم نے بھی ابتدائی طور پر مغرب کو متاثر کیا۔ یورپ نے اس سے کچھ فوائد بھی حاصل کیے لیکن بعد میں خود ہی محنت اور کوشش سے مغرب نے ان علوم کو وسعت دے کر سائنس اور طب کی شکل میں نمایاں کیا۔

نوآبادیاتی تمدن کی اصطلاح عمومی معنی۔ حجان کے طور پر استعمال ہوتی ہے جو مقامی لوگوں کی ثقافت پر دانستہ پابندی، معاشی یا دفاعی تکنیک کی برتری سے غلبہ حاصل کرنی ہے جس میں بالخصوص حاکموں کی زبان کو دوسرے لوگوں پر مسلط کیا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی تمدن کی محکوم توام تک منتقلی خالصتاً اختیارات، روایات و فوجی طاقت کا مظہر ہوتی ہے۔ غالب ثقافت کے پہلو عام طور پر زبان کے ساتھ ہی منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح دو معاشرہ تواموں و درمہم لک کے درمیان سیاسی و اقتصادی، سماجی اور ذہنی لین دین کی بنیاد عدم مساوات، ایک طاقتور کا دوسرے کو ذور سرنیک کے اختصاں اور غلبے پر رکھی جاتی ہے۔ جس میں تمام فیصے حاکم تنظیم کے اختیار میں ہوتے

ہیں۔ درحقیقت نوآبادیاتی تمدن کی مغلوب معاشرت میں منتقلی کا مقصد مقامی لوگوں کی ثقافت کا استحصال کرنا ہوتا ہے۔ ظاہر کامران کے خیال میں

”ہندوستان کی معاشرتی اقدار کو تو ہم پرستی، تلذذ اور غیر انسانی رسوم سے عبارت قرار دے کر مسترد کر دیا گیا اور اس خبیث کورواں جہنم کی حتی المقدور کوشش کی گئی کہ شرق کی غیر متمدن عوام کو تہذیب و تمدن سے آشنا کرنے کی ذمہ داری انگریزوں کو خدائے سوچی ہے۔“ (۱۳)

جب ایک معاشرہ کسی اور مقتدر معاشرے کی گرفت میں آجائے تو مغلوب معاشرے کے تمام ادرے اپنا حقیقی کردار کھودتے ہیں۔ غاصب اپنی ضرورت کے مطابق نئے دارے بناتے ہیں لیکن زیریں سطح پر خصوصاً مالیت میں سابق اداروں ہی کو ماتحت رکھ کر کام چلایا جاتا ہے۔ نئے مقتدر اس مغلوب معاشرے کے لیے اپنی ضرورتوں کے تحت فیصلے کرتے ہیں۔ ان میں سب سے بنیادی فیصلہ اپنے اعتماد و رنج کے نشے میں کیا جاتا ہے کہ ہم غاصب، مغلوب لوگوں سے برتر ہیں یوں مغلوب معاشرے کی ہر چیز اپنی اسکے رنج اوقت ہونے کی حیثیت کھو رہی ہے لیکن ماتحت حیثیت میں اس کا محدود کردار بہر طور پر چارلی رہتا ہے۔

نوآبادیاتی صورت حال میں تناؤ کی کیفیت یک فطری پیداوار کے طور پر ہر جگہ موجود رہتی ہے کیونکہ ہر ایسی ذہن بیک وقت دسی لوگوں کی زندگی اور موت کو ممکن بناتا ہے۔ (۱۴) مغلوب عوام روگرد ہوں اور معاون کار (Harodans) اور حرمت کار (Zea.ots) میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ معاون کار غاصب کے غلبے و تسلیم کرتے ہوئے اس کے ساتھ تعاون پر آمادہ ہو جاتے ہیں جب کہ حرمت کار ایک حد تک تصادم کے رستے پر رہتے ہیں۔ معاون کاروں کا تعاون غاصب اور مغلوب کو ایک دوسرے کے قریب لے آتا ہے اور مغلوب معاونین اپنے نئے سماجی کردار کو سمجھنے لگتے ہیں یوں مغلوب معاشرے کے ادرے اور ن کے تحت زندگی گزارنے والے افراد اور گروہ بھی اپنی ترجیحات نئے حاکموں کی خواہش پر بدلتے لگتے ہیں۔ اب جزئی ثقافت پنپنے لگتی ہے اس میں ترجیحات قابضین کے مقاصد اور منشاء کے تحت متعین ہوتی ہیں۔ تمام تر سماجی فیصلے نوآبادیاتی تمدن کے اختیار میں چلے جاتے ہیں۔ جس میں غاصب ثقافت کا احساس برتری لازمی طور پر موجود ہوتا ہے جو مقبوضہ لوگوں کی ثقافت کو بے محنت اپنے تمدن سے کم تر سمجھتا ہے۔

”انگریزوں نے سفروں ہائش کے بندوبست وغیرہ بھی ہندوستانی لوگوں سے فاصلے پر کر رکھے تھے مثلاً گاندھی جی کے بیٹے کو ایک یورپین ریسٹورنٹ میں کھانے سے منع کیا گیا۔ نہرو کو فٹ کلپ ٹرین کے ڈبے سے باہر نکالا گیا کیوں کہ یہ برطانوی اہلکاروں کے لیے خاص تھے۔“ (۱۵)

نوا بادکاروں اور حمد مقتدر قوتوں کی ثقافت کا پھیلاؤ ناگزیر ہوتا ہے اس لیے کہ ثقافت اور سماجیت کے درمیان روابط خود کو منوالیتے ہیں۔^(۱۶) اپنی ثقافت پر کوئی ہر کار بند رہے لیکن انگریز یا ان کے ملازمین خصوصاً ہیرو وکرسی کے لیے نشست و برخاست کا انتظام مغربی مرز پر کرسیوں میزوں کے ساتھ کرنا پڑتا ہے۔ برتن کی استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ کھانے بھی انہی کی خواہش کے مطابق پکتے ہیں یوں سماجی ثقافت بڑے شہروں سے چھوٹے شہروں، قصبوں اور دیہاتوں کی طرف منتقل ہونے لگتی ہے۔ نئے کھانے، نئے برتن، نئے طرح کی نشست و برخاست کا رواج ہونے لگتا ہے۔ ثقافتی ترجیحات کی درجہ بندی میں نوا بادیتی عنصر ہر سطح پر غائب ہونے اور دکھائی دینے لگتا ہے لیکن ترجیحات کا معاملہ مکمل یا فیصلہ کن نہیں ہوتا۔ ثقافت بہت وسیع اور گہرے معانی رکھنے والا تصور ہے جو کسی معاشرے کے تضادات کو ایک ہی ماحول میں ساتھ لے کر چلتا ہے۔ حاکموں سے دروازے کے نوک اپنی ترجیحات اور ثقافتی رویوں پر قائم رہتے ہیں۔ جو لوگ جتنے بڑے شہروں خصوصاً دار الحکومت کے قریب ہوتے جائیں گے ان پر حاکموں کی ثقافت کے مظاہر تے ہی زیادہ واضح اور کثرت سے نظر آنے لگتے ہیں۔ جب دربار اور محلات تک بات پہنچتی ہے تو معصوب ثقافت کا کوئی شائبہ تک بھی نئے ماحول میں نظر نہیں آتا۔ دربار دروازے کے عداوتوں کے درمیان مقامی اور غائب ثقافتوں کا آمیزہ بہت متنوع شرحوں میں تقسیم نظر آتا ہے۔ بقول ناصر عباس خیر:

”نوا بادکار محض اس تقسیم کے ذریعے اپنے اختیار کا مظاہرہ ہی نہیں کرتا، اس تقسیم کے نتیجے میں اپنے اختیار کو بڑھاتا بھی ہے۔ یہ تقسیم طبعی اور ذہنی، بہ یک وقت ہوتی ہے نوا بادکار اپنی قیامت کا ہوس، چھاؤنیوں، دفاتر کو مقامی باشندوں سے الگ رکھتا ہے، اور مقامیوں کو ان کے قریب پھٹکنے کی سختی سے ممانعت ہوتی ہے۔“ کتوں اور ہندوستانوں کا داخلہ ممنوع ہے“ کی سختی جگہ جگہ آویزاں ہوتی ہے۔“ (۱۷)

غالب حکمران اپنا پور طرز زندگی نئے معاشرے میں پھیلا دیتے ہیں لیکن اس طرز معاشرت کی تمام بالادستی کے باوجود ان کی ثقافت کی جڑیں زمین میں نہیں ہوتی اور جس ثقافت کی جڑیں نہیں ہوتی اس کے لیے خالص ترقی حصول ممکن نہیں رہتا یوں ایک ہندو ثقافت نمودار ہونے لگتی ہے جو توانائی تو مقامی زمین سے حاصل کرتی ہے لیکن اس کی اصلیت، ورثہ، طہنی واضح شکل کھودیتی ہے۔ نوا بادیتی تمدن مقامی لوگوں کی اس غیر واضح اور بے رنگ ثقافت کا ہی خروار ہوتا ہے۔ اس طرح لوگوں سے اپنی ثقافت بھی چھن جاتی ہے اور نوا، دیاتی لکڑی سے مکمل طور پر اپنی تقلید کی جائزت بھی نہیں دیتی تاکہ مثالی ترقی کا خوب دیکھنا بھی مقامی لوگوں کی قسمت میں نہ ہو۔ تاریخ گواہ ہے کہ نوا بادیتی نظام کے ذریعہ یہ علم حاصل کرنے کے بعد تعلیم یافتہ ہندوستانی کا ذہن انگریزی فکر اور

تخیل کی سطح پر حیرتارہا اور اس سے کھن خود فریبی، بے رنگ، بے کیف اور بے دس خود پرستی کے سو کچھ حاصل نہ ہو۔ (۱۸)

یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نوآبادکاروں اور مقامی باشندوں کے مابین سیاسی، سماجی، معاشی، معاشرتی و علمی و فنی سطح کے وہ تمام رجحانات و میلانات جو ایک نئے دور کشمکش کے حامل سماجی مفادات کا تحفظ کرنے والے سماجی ڈھانچے کو جنم دے، نوآبادیوں تمدن کہلائے گا۔ ہندوستان میں نوآبادیاتی تمدن کی سریت لمبے عرصے میں ہر مختلف مراحل میں ہوئی۔ یورپی لوگوں نے ہندوستان کی ثقافت کو اس وقت نصوں اور کز و قز ردیا جب ان کے فکری طریقوں نے ہندوستان میں عسکریت کو شکست دینے کا عمل شروع کیا۔ یہاں نوآبادیات نے ایک نئی سر زمین تلاش کر لی تھی پھر بطور ناجر وہ با دست تھے۔ کیا چیز ہندوستان آئے گی اور کیا نہیں، یہ امور ہر تاعدہ فیصوں سے طے ہونے لگے۔ ہندوستان سے کپاس برہا یہ جاتی تو کپڑا بن جاتی پھر وہی کپاس کپڑے کی شکل میں اپنی نئی بہت کے ساتھ ہندوستان کا رخ کرتی۔ ایسے حالات میں فلاں ہندوستانیوں کا مقدر بننے لگا اور ہندوستانی سرمایہ گریز کی قسمت چمکانے کے لیے برطانیہ چلا گیا۔

ان تمام واقعات اور پالیسیوں کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ کہنا مشکل نہیں کہ نوآبادیاتی نظام قابض اقوام کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ مقامی لوگوں کا معاشی استحصال کریں مگر یہ اس صورت میں ممکن نہ تھا جب تک مقامی ثقافت پورے طریقے سے موجود رہے۔ نوآبادکاروں نے سماجی ڈھانچے کو بھی ضرب لگائی جس نے مقامی لوگوں کو تذبذب کا شکار کر دیا۔ یوں مقامی لوگ یورپی غاصبوں کا کلچر بنانہ سکے اور اپنی ثقافت کو محفوظ رکھنے میں ناکام رہے۔ جس کا نتیجہ مغلوب اقوام کے معاشی اور سماجی ڈھانچے کی تباہی کی صورت میں نکلا اور غالب اقوام استحصال کے ذریعے اپنے مقاصد پورا کرنے میں کامیاب ٹھہرے۔

حوالہ جات

- ۱- طاہر کاکمران، کولونیل ازم، نظریہ اور برصغیر پر اس کا طلاق، "شمولہ تاریخ"، شمارہ ۲۲، جولائی ۲۰۰۳ء، گلشن ہاؤس، لاہور، ص ۳۲
 - 2- The Encyclopedia Emericana, international. Edition P 88
 - ۳- کولونیل ازم، نظریہ اور برصغیر پر اس کا طلاق، "شمولہ تاریخ"، ص ۳۲
 - 4- Penguin Dictionary of Literary Terms, P 34
 - ۵- سعید پٹودی، "ثقافت اور سامراج" مترجم: یاسر جواد، ۲۰۱۰ء، مقلد و قوی، ڈی، ای اسلام آباد، ص ۳۰
 - 6- The new international Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language 2006, (Encyclopedic Edition, vo 1 Naples, Trident reference Publishing
 - 7- Oxford Advanced Learner's Dictionary 2004 (7th Edition) London Oxford University Press
 - ۸- حریر اشفاق سلیم، "فلسفہ تاریخ" نوادہیات اور صہوریت، "سانچہ"، لاہور، ۲۰۱۱ء، ص ۱۹
 - 9- The 21st Century webster international Encyclopedia, 2003
 - ۱۰- ول ڈیورنٹ، "یورپ کی جدید" مترجم: یاسر جواد، تخلیقات، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۰۰۰
 - ۱۱- حریر اشفاق سلیم، "فلسفہ کیا ہے؟" گلشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۶۰
 - ۱۲- ول ڈیورنٹ، "یورپ کی جدید" مترجم: یاسر جواد، تخلیقات، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۰۰۲
 - ۱۳- طاہر کاکمران، کولونیل ازم، نظریہ اور برصغیر پر اس کا طلاق، "شمولہ تاریخ"، ص ۳۲
 - ۱۴- سعید پٹودی، "ثقافت اور سامراج" مترجم: یاسر جواد، ص ۱۳۶
 - 15- Ahmad Akbar S Discovering isiam 1988. Lahore Vanguard book P.117 118
 - ۱۶- سعید پٹودی، "ثقافت اور سامراج" مترجم: یاسر جواد، ص ۳۰
 - ۱۷- نیر، نامہ رسا، ڈاکٹر "کثر" لکھنات، اور نقید، "یورپ اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۳۲
 - ۱۸- ساجد امجد چوہدری، "اکثر" اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیب و اثرات، "الافتادہ" پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۵
- بآخذ "ترنل آف دیسریخ (اردو)" شمارہ ۱۳، جون ۲۰۱۰ء

باب دوم

تاریخ

فصل اول

سافارِ کتاب و کوی

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Hushain Syalvi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120121

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

نوآبادیاتی نظام: بین الاقوامی منظر نامہ

(آغاز تا حال - ایک جائزہ)

ڈاکٹر محمد آصف

یورپ کا نوآبادیاتی نظام جس کا آغاز سوھدیس صدی میں ہوا تھا۔ صنعتی انقلاب کے بعد بڑی تیزی سے ایشیا، افریقہ اور آسٹریلیا کے ممالک میں پھیلتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ جنگ عظیم سے قبل تک ”عام مسیحیت چا کس“ (ترکی) ”یورپ کا مرد بیمار بن چکا تھا“ (۱) جنگ عظیم اول کے خاتمے پر برطانیہ، فرانس اور ٹلی نے جمہوریہ ترکی کے سوا عثمانی سلطنت کے بقیہ علاقوں پر با واسطہ یا بے واسطہ اقتدار قائم کر لیا، یہاں تک کہ صرف چار مسلم ممالک ترکی، سعودی عرب، ایران اور افغانستان مغرب کے نوآبادیاتی نظام اور مغربی اقتدار سے محفوظ رہے۔ (۲)

ساتویں صدی عیسوی کے آغاز سے تھوہیں صدی کے وسط تک جو عرب اسلامی ہیرانچی اس نے ”گے چل کر“ شکل بدل کے تقریباً ایک ہزار سال تک یعنی چیس میں مسلمانوں کے آمد سے لے کر ترکوں کی جانب سے دیا تا کے دوسرے صدی عیسوی (۱۶۸۳ء) تک یورپ کو خوفزدہ رکھا۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ اسلام کی بنیادوں میں زوال و اضمحلال کے آثار تیرھویں صدی یعنی سقوط بغداد (۱۲۵۶ء) کے بعد ہی سے پیدا ہونے شروع ہو گئے تھے، بالکل اسی طرح یورپ میں نشاۃ الثانیہ سولھویں صدی میں وجود میں آئی تاہم اس سے قبل ہی انہی صدیوں میں یورپ میں روشنی کی کرنیں ”نی شروع ہو گئی تھیں۔ چنانچہ زوال بغداد کے بعد مسلمانوں میں سائنسی و علمی ترقی کا جذبہ باند پڑنا شروع ہوا۔ علمی تحقیق اور آزادی فکر و نظر منظور ہوتی چلی گئی۔ انہی صدیوں میں بالخصوص سولھویں صدی میں یورپ میں حیاء العلوم اور صلاح مذہب تحریکیں برپا ہوئیں۔ صدیوں کے تاریکی کے بعد سویا ہوا یورپ بیدار ہوا۔ نشاۃ الثانیہ، فرد افروزی، معاشی اور معاشرتی ترقی کی بنیادیں استوار ہوئیں۔ آزادی فکر و نظر کی کشتی نازک روار ہوئی۔ سائنس و علمی تحقیق کی بدولت اٹھارویں صدی میں یورپ میں صنعتی انقلاب نے جنم لیا۔ ی ا حیات علوم کی بدولت سائنس اور فلسفے کی نئی بنیادیں استوار ہوئیں۔ اسی آزادی فکر و نظر کے تقاضوں کے صنعتی انقلاب کی بدولت صنعتی تھول نے جنم لیا۔

فردودہ عقائد معشرت و مذہب اور پرانی سیاست گری خوار ہوئی۔ پرانی اقدار پرانا طرز فکر سرنگوں ہوا اور

جدید صنعتی ترقی یافتہ مغربی تہذیب و تمدن نے جنم لیا۔ اسی صنعتی انقلاب اور نئی طرز معیشت کی دست نوا ہوا، اپنی نظام کی تشکیل ہونا شروع ہوئی۔ ادھر مشرق میں روح اسدہ، مطلق العنان ملوکیت اور تنگ نظریہ معیشت کے جس سبب چاہیں گرفتار ہو کر رہ گئی۔ علم و تحقیق کا ذوق ماند پڑا تو اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے۔ علمی و سیاسی تنزل نے قومیت اور جبریت پر مبنی طرز فکر کے ذریعے تحقیق و تجسس کا خاتمہ کر کے رکھ دیا۔ اسی زمانے میں مغربی جہاز ران و دروازہ خطوں کے پر خطر سفر پر روانہ ہوئے اور اپنے ہم وطنوں کے سامنے ”مشرق بعید“ اور ”نئی دنیا“ کے دروازوں کو کھول دیا۔ صنعتی انقلاب آبا تو مغرب میں صنعت و تجارت کو بے پناہ ترقی ہوئی۔ اشیاء کی کھپت کے لیے منڈیوں کی ضرورت پیش آئی چنانچہ ایشیا، افریقہ، آسٹریلیا اور لاطینی امریکہ کے خطوں میں نوسختہ اشیاء کی کھپت کے لیے نئی منڈیوں اور نوآبادیوں کی تلاش شروع ہوئی۔ رفتہ رفتہ اہل ممالک پر اہل یورپ کا تجارتی حاکم نہ، عسکری اور سیاسی تسلط قائم ہوتا گیا۔ اس دوران میں مشرقی قوم باخصوص مسلمانوں کا حصہ یہ تھا کہ وہ بدستی ہوئی دنیا سے آنکھیں بند کر کے اپنے ہزار سارے نقشہ عروج میں مست رہے۔ باخصوص مسلمانوں کی حالت بہت خوار و زبور تھی۔ وہ ”قدیم تہذیب کا خستہ لبادہ اوڑھتے“ نہایت سکون سے بیٹھے رہے۔ مغربی قوام اپنے کام میں مشغول رہیں۔ اس کے نتیجے میں دلتنا مغربی صنعتی تمدن کا سیدہا۔ غدا اور یک صدی کے اندر اندر اپنے اقتدار کے شکنجوں میں ساری دنیا کو جکڑ لیا۔ ان کو (مسلمانوں کو) احساس ہی نہ دہو کہ وہ مغربی قوموں کے سیاسی و معاشی اقتدار اور ستبدانے مغلوب ہو چکے ہیں۔ وہ اپنے باہمی نفاق، جہالت، تنگ نظری، قدامت اور ”خبیث عظمت“ کی وجہ سے مغرب کے صنعتی انقلاب اور بڑھتے ہوئے طوفان کی ماہیت کو سمجھ ہی نہ سکے نہ اس کا مقابلہ کر سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کٹر مسلم ممالک جو آزاد و خود مختار تھے وہ اب سیاسی و معاشی طور پر مغرب کی کالونیوں میں بدل گئے۔

اٹھارویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اوائل میں مسیحی نوآبادیوں میں اپنی شناخت، اپنے حقوق اور اپنی زندگی کے آثار پیدا ہونے لگے اور چار مختلف تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ ان تحریکوں کی بدولت جدید احیائے اسلام کا مہل ظہور پذیر ہوا۔ اس امر کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ عالم اسلام کا بحران بیرونی قوتوں کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ اس کے اسباب داخلی تھے۔ اقبال کے نزدیک وہاں تحریک جو اگرچہ عقائد میں شدید اور قدامت پسند تھی جدید اسلام میں زندگی کی پہلی دھڑکن تھی۔ سرسید (ہندوستان میں) افغانی (افغانستان اور دیگر اسلامی ممالک میں)، ہاشمی عالم جاہل (روم میں) اس تحریک سے متاثر تھے۔ ان عظیم شخصیات نے یہ جان لیا تھا کہ تین بڑی قومی عام اسلام پر حکمران ہیں۔ انہوں نے اپنی تمام توانائی ان قوتوں کے حلابہ پر کرانے میں مرکوز کر دی

(۱) ملائیت (۲) تصوف (۳) ملوکیت

یہ لوگ دین کے یٹکنروں پر دکار مغرب زدہ مسلمان نہیں تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مکتبہ قدیم کے

ماؤں کے سامنے۔ انہوں نے ملحدانہ طے کیا تھا۔ البتہ مغرب کے جدید خیالات سے یہ لوگ متاثر ضرور تھے۔ اس عظیم
 رہنماؤں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعظیم کو قرار دیا اور اسلام کی تازہ تعمیر کی ضرورت محسوس کی (۱۳) یہ
 تحریکیں مسلمانوں کی سیاسی، اخلاقی، دینی، معاشی زوں سے باعث بھری تھیں چنانچہ ان کا مقصد بھی ان تمام
 خرابیوں کی بچ کئی تھا جو مسلمانوں کے زوال کا سبب تھیں۔ اگرچہ یہ تحریکیں مسموم ملک کے اندرونی اور داخلی
 حالات کی پیداوار تھیں تاہم آگے چل کر رفتہ رفتہ ان میں بیرونی مغربی استعمار کے خلاف جدوجہد کا عنصر بھی شامل
 ہو گیا۔ چنانچہ ان تحریکوں کا ایک راویہ اصدقی تھا تو دوسرا سیاسی۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ان تحریکوں نے متاثر
 کیا۔ اگرچہ تحریکیں دنیائے اسلام کے مختلف خطوں میں ابھریں اس سے ان تحریکوں کا ایک دوسرے سے واضح
 تعلق تو نہ تھا اور ان تحریکوں کے محرکین و مصلحین نے اپنے اپنے ملاقوں کی مخصوص سیاسی، سماجی، معاشی، باغیاتی اور
 ذاتی فضا کے مطابق طریق کار اختیار کیا۔ اس داخلی اعتبار سے یہ تحریکیں ایک دوسرے سے مختلف تھیں لیکن چونکہ یہ
 تحریکیں مجموعی طور پر مسلمانوں کے دینی، اخلاقی اور سیاسی تنزہ کے رد عمل میں رو پڑی ہوئی تھیں اس لیے دنیائے
 اسلام کے مختلف حصوں میں مشابہ صورت حال کے سبب جہاں کہیں بھی یہ تحریکیں قومیت اسلام کے جدے کے
 تحت ابھریں۔ اسی جذبے کے تحت ان کا نصب العین اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف اور سرور، جوع، ملکیت،
 رعیت اور خانقاہیت کے سبب پیدا ہونے والی مطلق العنانیت، عدا کی موقع پرستی، صوفیا کی ریاکاری اور عوام الناس
 میں پیدا ہونے والی ضعیف الاعتقادی اور توہم پرستی دوسرے لفظوں میں ہمیشیت مجموعی مسلمانوں کے داخلی انحطاط،
 غیر مسلم حاکموں کے استعمار و استبداد یا روس اور یورپ کی نوآبادیوں کے ظلم و استعمار کے خلاف شدید احتجاج
 تھا۔ جیسا کہ سید احمد شہید بریلوی نے ہندوستان میں، محمد السوسی نے شمال فریقہ میں برطانوی استعمار کے خلاف
 احتجاج کیا اور برصغیر میں آگے چل کر تحریک مجاہدین نے برطانوی استعمار کے خلاف تحریک راہی کی شکل اختیار
 کر لی۔ چنانچہ عہد حاضر میں احیائے اسلام کا ظہور، گذریں صدی کے وسط میں ابن ابی (۱۷۰۳ء اور
 ۱۷۸۶ء) کی اصدقی تحریک سے ہوا جو عثمانی سلطنت و ملکیت کی وجہ سے پیدا ہونے والے مسلمانوں کے اخلاقی
 اور سیاسی زوال کے رد عمل میں ابھری تھی۔ اس تحریک کے مدد پر اثر دیا۔ اسلام کے مختلف خطوں میں مشابہت کے
 سبب تیزی سے ایسی تحریکیں وجود میں آتی چلی گئیں۔ یہ تحریکیں بالواسطہ یا برباد وسط طور پر اس تحریک سے متاثر
 تھیں۔ مثلاً ایران میں مرزا محمد علی بابا، الجزائر میں محمد بن علی سنوسی، روس میں مفتی عالم جاں، ترکی میں مدحت پاشا
 اور تونس پاشا، تونس میں خیرامدین پاشا، مصر میں جمال الدین افغانی اور اخوان المسلمون، ہندوستان میں ولی اللہی
 تحریک اور پھر ملی گڑھ تحریک وغیرہ۔

اسلام اور مغرب کا باہمی تعارف بہت قریب سے صحیح معنوں میں اس وقت ہوا جب امپریلزم کے دور میں

انیسویں صدی میں مغرب نے سیاسی اور اقتصادی مفادات کی خاطر اپنا اپنی اور مضبوط ہاتھ مشرق کی طرف بڑھایا۔ چنانچہ اسلام کا جدید احیاء اگرچہ دہائی تحریک کے ہاتھوں وجود میں آیا لیکن مغرب سے براہ راست خطر کے باعث نئے نظریات مثلاً مشنلزم، لبرل ازم، سیکولر ازم، انفرادیت پسندی، جمہوریت، دستور پسندی، آئین کے نظریہ روشن خیالی کے تصورات دنیائے اسلام میں درآمد کیے جن کی بدولت دو ایک نسلیوں کے بعد مسلمانوں میں لبرل ازم یا روش خیالی کی تحریکیں وجود میں آئیں اور کچھ ایسے مصلحین پیدا ہو گئے جنہوں نے جدید نظریات کی مخالفت کی بجائے نہیں اسلامی رنگ دینا شروع کر دیا اور اسلام کی تطبیق جدید صوبوں پر کی جانے لگی۔ مثلاً ہندوستان میں سرسید، مصر میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدالہد وسط ایشیا میں مفتی عالم جت اور ترکی میں مدت پاشا۔ اس طرح مسلمانوں میں مغرب کے زیر اثر جدیدیت اور قدیمیت پسندی سے وابستہ دو گروہ وجود میں آئے اور مسلمانوں میں قدیمیت اور جدیدیت کی کشمکش شروع ہوئی لیکن جہاں تک نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف جدوجہد کا تعلق ہے تو دونوں گروہوں نے اپنے اپنے انداز میں اسلام کے دینی وعدہ قالی و دسا میں مغرب اور روس کی نوآبادیاتی طاقتوں کے بیرونی استعمار کے خلاف عملی جدوجہد میں حصہ لیا۔ بہرحال مغرب کے زیر اثر جدیدیت پسند و تمدن کے پھیلاؤ نے مسلمانوں میں قدیم اور جدید فکار کے درمیان سخت کشمکش پیدا کر دی۔ قدیم و جدید کی یہ کشمکش مسلم ممالک کے لیے اس وقت بھی سب سے ہم اور مرکزی مسئلہ ہے۔ تاہم ماضی کی طرح آج بھی اس سے نوآبادیاتی دور میں دونوں گروہی استعماری طاقتوں کے خلاف احتجاج اور جدوجہد میں اپنے اپنے انداز میں حصہ لے رہے ہیں۔ بہرحال جدید دنیائے اسلام میں مغربی نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف شدید احتجاج کی ہر پیدا کرے اور اس کے ساتھ ساتھ جدید دنیائے اسلام میں موجود قدیم و جدید کے ممانعت و تقانات کے درمیان مصالحت کروانے میں عموماً جمال الدین افغانی اور اس کے بعد اقبال کا نام یہ جاتا ہے جنہوں نے عوامی سطح پر جدید دنیا اسلام کو مغربی نوآبادیاتی نظام سے نجات دلانے کی کوششیں کیں اور یہ نہ صرف خود اپنے گروہ پیش کی تحریکوں سے متاثر ہوئے بلکہ متاثر بھی کیا، اس طرح جدید دنیائے اسلام کا باقاعدہ آغاز امیر علم کے دور میں، انیسویں صدی میں مغربی استعمار سے آویزش اور آمیزش کے سبب ہوا۔ (۴)

اسلام اور مغرب کا آمنا سامنا سب سے پہلے باقاعدہ طور پر صیہبی جنگوں میں ہوا تھا لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا سطور میں ذکر ہوا کہ اسلام اور مغرب کا یہ بھی تعارف بہت قریب سے صحیح معنوں میں اس وقت ہو جب امیر عزم کے دور میں انیسویں صدی میں مغرب نے سیاسی اور اقتصادی مفادات کی خاطر اپنا اپنی اور مضبوط ہاتھ مشرق کی طرف بڑھایا۔ ایشیا کو مہذب بنانے کے لیے جس مشن کو سرمدیہ دارالاند نظام کے طور پر پیش کیا گیا وہ انسان دوستی کے روپ میں ایک دیواستبداد تھا جو نیم پری بن کر جمہوری قبائلی پائے کو بھڑکا۔ اس امیر عزم کی سرپرستی میں صنعتی

انقلاب کی کوکھ سے جس سرمایہ دارانہ نظام نے جنم لیا اس کا چہرہ روشن اور اندروں چمکیر سے تاریک و مغرب کے ساتھ اس سامراجی رابطے کے نتیجے میں تاریخی شعور نیشنلزم اور تہذیب عظمت پر فخر و ناز کے جذبے کے تحت نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایشیا میں مزاحمت شروع ہوئی۔ چنانچہ مغربی استعماریت کی پسپائی ۱۹۱۰ء اور ۱۹۳۰ء کی دہائیوں میں آہستہ آہستہ شروع ہوئی اور جنگ عظیم دوم کے بعد تیز ہو گئی۔ سویت یونین کے خاتمے کے نتیجے میں مزید مسلمان معاشرے آزاد ہوئے۔ (۵)

بظاہر ایسا لگتا تھا کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپی نوآبادیاتی نظام ختم ہو گیا۔ ایشیا یورپی تسلط سے آزاد ہو گیا۔ لیکن درحقیقت دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکہ کا اثر و رسوخ ابھرنا شروع ہوا، امریکہ کی زیر سرپرستی ایک یا بین الاقوامی معاشی نظام تشکیل دیا گیا۔ نوآبادیات کو آزاد کرنا، ان کی منڈیوں پر قبضہ کرنا اور وہاں سے خام مواد حاصل کرنا اس نظام کے اہم اجزاء تھے۔ اس سے دوسری جنگ عظیم کے ختم ہوتے ہیں اتحادیوں نے امریکہ کی سربراہی میں اس میں اقوامی معاشی نظام کو تسلیم کیا اس کے نتیجے میں ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف جیسے اداروں کی تشکیل ہوئی۔ چند سالوں کے اندر اندر آزاد دنیا کی معیشت کے گرد سی سی وفوجی حصار باندھ گیا۔ نیو یارک کے عطف سرد جنگ شروع ہوئی۔ سرد جنگ کے خاتمے کے بعد امریکہ یک قطبی طاقت بن کر سامنے آ گیا۔ جس کا اتحادی یورپ تھا۔ اس طرح یہ نیا امپیریلزم یا نوآبادیاتی نظام وجود میں آیا۔ جس کا اتحادی یورپ تھا۔ جس کی بڑیں یورپی نوآبادیاتی نظام ہی میں پیوست تھیں۔ یورپی امپیریلزم کی طرح امریکی امپیریلزم کا مقصد بھی بظاہر غیر مہذب کو مہذب اور رتقی یافتہ بنانا تھا۔ لیکن حقیقت میں آزاد نوآبادیات کے ذریعے رائج پیداوار کو کنٹرول کرنا اور اس کو اپنی ترقی میں استعمال کرنا اس کا حقیقی مقصد تھا۔ اس طرح افریقہ اور ایشیا میں امریکی امپیریلزم ذرائع بلاغ اور بین الاقوامی اداروں کے ذریعے مسلط کیا گیا ہے اور ان اداروں کو تیسری دنیا کے غیر مستحکم ملکوں میں سرمایہ کاری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ امریکہ، مغربی ممالک اور عالمی ادارے تیسری دنیا کے غیر مستحکم ممالک کو قرضے، کران کو لگوم بناتے ہیں اور اپنی مرضی سے ان پر حکومت چلاتے ہیں۔ جہاں امریکہ ان ڈائریکٹ طریقوں میں ناکام ہو جاتا ہے وہاں براہ راست مداخلت کر کے اپنے مفادات کا تحفظ کرتا ہے۔ ۱۹۴۵ء میں امریکہ نے یونان، کوریا، ویت نام، لبنان، گریٹ اورال، سلواڈور میں مداخلت کی۔ اس کے علاوہ جب بھی ضرورت پڑی تو اس نے یونان، ترکی، کویت، عراق، جنوبی ویت نام، کمبوڈیا، جنوبی کوریا، لبنان، چلی، گھانا، زائیرے، لے، اور پاکستان و میرہ کی حکومتوں کو بدلا۔ (۶) یہ وہی مشن ہے جس کا بیڑ یورپی نوآبادیاتی نظام نے اٹھا تھا لیکن اس کا اندروں کتنا تاریک تر ہے اس کا اندازہ افغانستان و عراق عوام الناس کی تباہی و بربادی اور پسندہ ممالک کی پسماندگی سے ہوتا ہے۔ اس طرح یہ نیا نوآبادیاتی وہی ساز کہیں ہے جس کے پردوں میں نوئے قیصری کے سوا کچھ نہیں۔

جس طرح براہ راست نوآبادیاتی دور میں اس کے خلاف رد عمل کی تحریکیں بھری تھیں اسی طرح عہد جدید میں بھی مغرب کے اس نئے بالواسطہ استعمار دور ظلم و ستم اور کے مقابلے میں ایشیاء و افریقہ میں بیداری کی لہر چلتی رہی ہے۔ ایشیائیوں نے زیادہ سے زیادہ اپنا معاشی اثبات کرنا شروع کر دیا ہے۔ ملائیشیا، چین اور جاپان بالخصوص اس دنیا میں نمایاں ہیں۔ اس کے علاوہ مغربی تہذیب اور مغربی نوآبادیاتی نظام کے مقابلے میں اسلام پسندی کی تحریکیں بھی موجود ہیں، مثلاً مسلمانوں کے بقول:

”ایک وسیع علمی، ثقافتی، معاشی، و سیاسی تحریک ہے جو پورے عالم اسلام میں پھیلی ہوئی ہے۔“ (۷)

اس میں جدیدیت کو قبول کرنا، مغربی ثقافت کو رد کرنا اور جدید زندگی میں رہنمائی کے لیے اسلام سے زمر نوواہنگی شامل ہے۔ گویا یہ تحریکیں جدید امداد میں براہ راست نوآبادیاتی دور کی تحریک مزاحمت کا تسلسل ہیں۔ یہ تحریکیں مصر، انڈونیشیا، افغانستان، پاکستان، الجزائر، ترکی، سعودی عرب، مراکش، لیبیا، شام، تیونس، عراق، یمن، سوڈان و غیرہ تمام عالم اسلام میں موجود ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ایشیاء کے دیگر ممالک بھی اپنی ثقافت اور معاشی اثبات پر زور دے رہے ہیں۔ ترقی اور اثبات کا یہ عمل ہنگ کانگ، تائیوان، جاپان اور سنگا پور وغیرہ اس کے علاوہ چین، ملائیشیا، تھائی لینڈ، انڈونیشیا، پاکستان،ویت نام، جاپان وغیرہ میں موجود ہے (۸) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح نوآبادیاتی نظام نے ایک نئی شکل اختیار کی ہے اسی طرح نوآبادیاتی نظام نے مزاحمت نے بھی ایک نیا انداز اختیار کیا ہے۔ بحیثیت مجموعی اس جدیدیت کو قبول کر کے اور مغربی ثقافت کو رد کر کے اس کے خلاف مزاحمت کا ظہور کیا جاتا ہے اور یقیناً اس کے ڈانڈے بھی ماضی کی تحریکوں سے جاملتے ہیں۔ ان حراستی تحریکوں کے پس منظر میں انقلاب اسلامی ایران، انقلاب روس جنگ اور فلیج کی جنگ کا تذکرہ ناگزیر ہے۔ ۱۹۷۹ء میں انقلاب اسلامی ایران نے عالمی سیاست کے منظر نامے کو یکسر مقلب کر دیا۔ مغرب کی سیاست کے مقابلے میں یہ انقلاب اسلامی نظام اور روحانیت کا علمبردار تھا۔ کئی مسلم ممالک اور اسلام پسند تنظیموں نے امریکی دیورپی سامراج کو شکست دینے انقلاب اسلامی کو برپا کرنے کے لیے ایران کی مالی اور عسکری مدد کی۔ نہ صرف ایران میں بلکہ اسلامی تہذیب سے وابستہ کئی مسلم ممالک میں مغربی استعمار کے خلاف اشیاء و متاع و کفر و فحشاء حاصل ہوا۔ امام خمینی اور قذافی نے باقاعدہ طور پر مغرب اور امریکہ کے خلاف جہاد کا اعلان کیا۔ (۹) انہی کی وحدانیت اور اس کی بندگی پھر اس وحدانیت اور بندگی کے حوالے سے، نونوں کی آزادی کی بشارت، پھر اللہ کی وحدانیت کے حوالے سے انہی کی وحدانیت پھر نہایت کی وحدانیت کے حوالے سے انسانوں کے درمیان عدل و مساوات انقلاب اسلامی کی فکری بنیادیں یہی ہیں جو مظلوم اور محروم اقوام، مستضعفین کو استعمار کی طاقتوں

درستکارین کے خلاف مقدمات اور مبارزت کا حوصلہ عطا کرتی ہیں مغرب کے استبداد کی نظام کے لیے انقلاب اسلامی کی یہی فکری اساس اصل خطرہ تھی جس نے تمام دنیا میں بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کر دی۔ (۱۰)

افغانستان سوویت یونین جنگ ۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۹ء تک لڑی گئی اس جنگ میں سوویت یونین کو جس عوامل نے شکست سے دوچار کیا وہ امریکی ٹیکنالوجی، سعودی عرب کی دوست، مسلم آپادیات اور جوش و جذبہ تھے چنانچہ سر کی دار اور میزائل اس کے ساتھ ساتھ عالم اسلام کی جنمائی کوششوں نے روس کو شکست دی۔ اہل مغرب کی نگاہ میں باہم اور امریکہ کی نگاہ میں بالخصوص افغانستان کی سرد جنگ فیصلہ کن تھی جبکہ مسلمانوں نے یہ جنگ جہاد کی حیثیت سے لڑی چنانچہ فتح حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں کو مجاہدین کا نام دیا گیا اور اشتراکی روس کو الحاد اور دہریت کا۔ مغرب کی طرف سے الحاد کو مٹانے کے لیے مجاہدین کو سپورٹ کیا گیا۔ کیونکہ امریکہ کے لیے ایک قطعی طاقت بننے کے لیے ضروری تھا کہ افغانی فتح یاب ہوں۔ چنانچہ الحاد اور مجاہدین کے ذریعے امریکہ کی سوویت یونین کے خلاف اس پر کسی دار میں پورے عام اسلام کے جوش و جذبے کو ابھارا گیا۔ اس طرح مسلمان جسے ”اسلام“ کی فتح سمجھتے ہیں مغرب اسے ”آزاد دنیا“ کی فتح سمجھتا ہے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مغرب کی سپورٹ سے جو لوگ جہاد کر رہے تھے دوڑتی طور پر مغرب کی مادی غیر اخلاقی تہذیب کے خلاف تھے۔ اس طرح جو مغرب امریکہ کی سربراہی میں فتنہ مجاہدین کو سپورٹ کر رہا تھا وہ دراصل کیمونزم کے خاتمے کے لیے اسلامی جماعتوں کی حمایت کا ضرورت مند تھا لیکن اندرونی طور پر اسلام سے خائف۔ نتیجتاً فتح یاب ہونے کے بعد کامیابی سے سرشار، جذبہ جہاد سے لبریز، با اعتماد مجاہدین کا رخ اب مغرب کی طرف ہو گیا اور مغرب نے کیمونزم کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کو ایک پر تشدد قوم کے روپ میں ابھار کر، گلا نظریاتی چینٹن قرار دے دیا۔ (۱۱)

چنانچہ ۱۹۸۹ء میں روس نے افغانستان سے اپنی فوجیں نکالنی شروع کیں۔ اس کے فوراً بعد ۱۹۹۰ء میں خلیج کی جنگ شروع ہو گئی، ہمنگٹن نے افغان روس جنگ اور خلیج کی جنگ کے حوالے سے لکھا

”افغان جنگ تہذیبی جنگ بن گئی کیونکہ مسلمانوں نے اسے ہر جگہ اسی رنگ میں دیکھا اور سوویت یونین کے خلاف متحد ہو گئے۔ جنگ خلیج تہذیبی جنگ بن گئی کیونکہ مغربی ممالک نے، ایک مسلم تازے میں فوجی مداخلت کی۔ اس مغرب نے اس مداخلت کی بھرپور حمایت کی اور پوری دنیا میں مسلمانوں نے اسے اپنے خلاف جنگ سمجھا۔ اسے مغربی مداخلت کی ایک اور مثال سمجھتے ہوئے اس کے خلاف متحد ہو گئے۔“ (۱۲)

مرد جنگ کے دوران روس افغان جنگ پہلی تہذیبی جنگ تھی جس میں امریکہ نے مغرب کے ساتھ مل کر،

مسلمانوں کو ساتھ ملا کر، پراکسی وار (Proxy War) نزی اور کیوبز کم کو شکست دے کر لبرل ازم فتح حاصل کی۔
 سرد جنگ کے خاتمے کے بعد پہلی تہہ پہلی جنگ، جنگ خلیج تھی جو براہ راست مغرب اور مسلمانوں کے درمیان تھی۔
 تازیانہ کی اس جنگ میں جو فتح حاصل ہوئی اس کے نتیجے میں ”خلیج فارس امریکی جھیل بن گیا۔“ امریکہ دنیا کے
 سب سے بڑے تیل کے ذخائر تک پہنچ گیا اور خلیج میں زمانہ امن میں بھی اپنی فوج تعینات رکھنے میں کامیاب رہا۔
 تیل کا وہ ہتھیار جو عرب دنیا مغربی استعمار کے خلاف استعمال کر سکتی تھی اب امریکہ کی زیر نگرانی آ گیا۔ مصر، شام،
 عرب ترکی، ایران، چین، الجزائر، مراکش، پاکستان وغیرہ نے اسے امریکی نو توسیع پسندی، ”کھلم کھلا
 جارحیت“، ”مشرق برعقابہ مغرب“، ”رقیادوسی سامرجیت کا کیا ہال“ قرار دیا۔ (۳) پورا عالم اسلام مغرب کے
 لیے تشدد پسند بن گیا۔ سرد جنگ کے بعد کیوبز کم کا خطرہ ختم ہوتے ہی مغرب کے نزدیک عالم اسلام تنگ نظر، بنیاد
 پرست، آمریت پسند، دہشت گرد، تشدد پسند اور غیر مہذب بن کر نہ صرف مغرب کے لیے بلکہ پوری دنیا کے لیے
 خطرہ کی شکل میں ابھر کر سامنے آ گیا۔ میننگٹن نے لکھا ہے کہ:

”اسلام کی سرحدیں خونیں ہیں۔“

”مسلمانوں کا جھگڑا لوہین مسلم ہے جس مسلمان نکار کر سکتے ہیں نہ غیر مسلم“

”اسلام ابتدا ہی سے تلوار کا مذہب رہا ہے۔“

”قرآن اور مسلم عقائد کے دوسرے بیانات میں تشدد کے اقرار کے بارے میں بہت کم

احکامات ہیں اور عدم تشدد کا تصور مسلم عقائد اور عمل نہیں پایا جاتا۔“ (۱۳)

۹/۱۱ کے واقع کے بعد تو اسلام اور عالم اسلام پر تشدد و دہشت گردی کی مہر ہی لگ گئی۔ اس عرصے میں
 ذرائع ابلاغ نے جو پروپیگنڈہ کیا اسے اسلام کے ایجنٹ کو مغرب اور امریکہ میں بے حد خراب کیا۔ امریکہ نے دہشت
 گردی، تشدد اور بربریت کے خلاف اعلان جنگ کر دیا، اس اعلان کے بعد سراسری قوتوں کو گویا لائسنس مل رہا
 دہشت گردی اور جدوجہد آزادی کا فرق مٹنے لگا۔ عالم اسلام میں چنے والی آزادی کی تحریکیں بھی دہشت گردی کی
 تحریکیں بن کر رہ گئیں۔ تمام دنیا اور دنیا نے، سلام نے دہشت گردی کے خلاف جنگ میں اپنی حمایت کا اعلان کیا
 لیکن اس کے ساتھ ساتھ امریکہ و مغرب کو دہشت گردی اور تحریک آزادی میں فرق ردا رکھنے کی تلقین اور دہشت
 گردی کے نام پر امریکی ظلم و استبداد افغانستان اور عراق کے معصوم عوام کے بے دریغ جاہی اور قتل عام پر تنبیہ بھی کی
 گئی۔ عالم اسلام کی اسلام پسند تنظیمیں مغربی نوآبادیاتی استعمار کے خلاف اٹھ کھڑی ہوئیں۔ گویا ۹/۱۱ کے بعد کی
 صورت حال بھی خلیج کی جنگ والی ہے۔ تمام عوام امریکہ کے نئے نوآبادیاتی نظام کے خلاف متحد ہیں۔ مختلف
 ممالک میں مغرب نواز حکومتوں کے خلاف بھی تحریکیں چل رہی ہیں۔ بنیاد پرست تنگ نظر مسلمانوں کے ساتھ

ساتھ دشمن خیال مسلمان بھی امریکی و مغربی جارحانہ رویے، امریکہ کی توسیع پسندی اور نئے اقتصادی سامراجی
استعماری نظام سے نا اہل اس کے خلاف ہیں۔ یہاں تک کہ امریکہ کے ایک طرفہ رویے اور اقوام متحدہ کی خلاف
ورزیوں کو خود مغربی برادری نے بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ (۱۵) پاکستان کے معروف مؤرخ ڈاکٹر مہارک علی نے
مغرب کے وہ جرائم جو اس نے تہذیب کے نام پر کیے ان کی تفصیل اپنے ایک مضمون ”تہذیب کے نام پر جرائم“
میں بیان کی اور لکھا کہ:

”جب تک امریکی دیورلی فتح مند اور کامیاب ہیں اس وقت تک وہ اپنے عمل کے منصف
خود ہیں۔ ان کے تمام جرائم تہذیب کے نام پر چڑھتے ہیں۔ فلسوں اس بات کا ہے کہ جو لوگ
ان کے ظلم و ستم کا شکار ہوئے ان کی کوئی آواز نہیں جو تاریخ کو الٹ پٹ دے۔“ (۱۶)

ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب ”انکار قبل از شریعت جادید“ میں لکھا کہ
”جو صلیبی جنگیں ہوئیں بلکہ سچ بھی جو صلیبی جنگ اسلام کے خلاف لڑی جا رہی ہے اس کا
بیس منظر کسی نہ کسی صورت میں اسلام کے خلاف وہی قدیم سبکی مذہبی منافرت ہی کا جدہ
ہے۔“ (۱۷)

ڈاکٹر شمیم حنفی نے اپنے مضمون ”تہذیبوں کے تصادم کا مسئلہ اور اقبال“ میں لکھا ہے کہ:
”اس سول کا کیا جواب ہو سکتا ہے کہ تاریخ اور انسان کے جمالی ارتقاء کی سامنے دے دے
کہ صرف امریکہ کی آزاد جمہوریت ہے۔ جارحانہ عزائم پر مبنی سیاست۔ اپنے اقتصادی
مفادات کو ترقی دینا تہذیب کی ترقی کا ذریعہ تو نہیں بن سکتا۔۔۔ امریکی حکومت کا یہ دعویٰ
کہ اسے دراصل انسانیت اور تہذیب کے تحفظ اور انصاف کو قائم رکھنے کے لیے ضروری
اقدامات کرنے ہیں سراسر فریب دکھائی دیتا ہے۔“ (۱۸)

کیون آر سٹراٹگ نے لکھا:

”صدر جارج واکر بش نے بین الاقوامی دہشت گردی کے خلاف ایک نئی مہم کی منصوبہ بندی
کرتے ہوئے اپنے فوری جوابی حمے کو صلیبی جنگ (کراسینڈ) قرار دیا۔۔۔ اس طرح ہم
موجود تنازعے کی جڑیں ۲۵ نومبر ۱۹۹۵ء تک موجود پاسکتے ہیں۔۔۔ یہ ایک لمبا ناک
حقیقت ہے کہ ہماری مقدس جنگیں (Holy War) جاری ہیں۔۔۔ صلیبی جنگی جنون دور
وسطیٰ کی مردہ روایت نہیں بلکہ یہ یورپ اور امریکہ میں آج بھی زندہ ہے۔ شاید اس پرانے
صلیبی جنگی رجحانات کو راتوں رات بدلنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔۔۔ ہم مغرب دلوں کو

میں نے وہ
آبادی کی زندگی
حفاظت کر
پاکستان
عام کرنے
میں۔ صنعتی
ذریعے سے
حاکمیت کو
دامنجوم میں
آزادی
جانے میں
ارتقاء کے
میں، کم
ہونے کا
مغربی
اور ارتقاء
جدید نظام
محنت
کی ترقی
نکس میں
ثباتی
فہم تر
انجیوار
میں۔

146

عی۔ اور جلد ہی صنعتی ممالک کو خام مال سست ملنے لگا اور یہی نوآبادیات جو رشد و ہمارے کی مڈی بھی ہیں کئے اس نو
آبادیاتی نظام کو، ایسے سانچے میں ڈھال دیا گیا کہ ریاستی ادارے اور مقتدر طبقات اپنے مفاد کے لیے خود اس کی
حفاظت کریں۔ براہ راست نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد اس ریاستوں کو انہی طبقات کے حوالے کیا گیا
تاکہ اقتصادی جکڑ بند کی قائم رہے۔ محکوم ملکوں میں حاکمیت کے حق کو ”تہذیبی مشن“ کا نام دیا گیا۔ اس طرز فکر کو
عام کرنے کے لیے نظام تعلیم پر بھی مغربی قوتوں کی اجارہ داری قائم کی گئی۔ اس سررہاں نے طبقاتی مسلم کو پیدا کیا
گیا۔ صنعتی انقلاب سے سرمایہ دارانہ نظام اور سرمایہ دارانہ نظام سے طبقاتی مسلم پیدا ہوا۔ اسی طبقاتی مسلم کے
ذریعے سرمایہ دار مغرب نے عالم اسلام پر استعماری و استحصالی شکنجہ مضبوط کر دیا۔ چونکہ مغرب کی فکری نیچ یہ ہے کہ
حاکمیت کی بنیاد طاقت ہے اور طاقت دولت کی صورت میں اس کے پاس ہے پس حاکمیت کا حق مغرب کو ہے تاکہ
وہ محکوم ممالک کو خوشحال بنائے۔ ایک طرف (مغرب میں) جمہوریت، انسانیت، مساوت، انفرادی اور قومی
”زادی“ کے افکار پروان چڑھائے گئے تو دوسری طرف (نوآبادیات میں) صنعت کار اور تاجر ایسی حکمت عملیوں
بنانے میں مصروف رہے جو ان جمہوری اقدار کو محدود کرنے میں مددگار ثابت ہوں۔ چنانچہ مغرب کے اس صنعتی
ارتقاء کے اثرات ان ممالک میں، اور نوآبادیات میں ایک دوسرے کی ضد تھیں۔^(۲۱) سرمایہ دارانہ نظام کے ”تہذیبی
مشن“ کی عیاری مکاری کے مقابلے میں مسلمانوں کا کردار یہ رہا ہے کہ انھوں نے صنعتی انقلاب کے بعد پیدا
ہونے والے افکار و عوامل کو سمجھ ہی نہیں انھوں نے یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی کہ صنعتی ترقی اور ٹیکنالوجی کی بدولت
مغربی دنیا کدھر سے کدھر جا رہی ہے۔ وہ صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہونے والے افکار کو پہچان ہی نہیں سکے
اور انتظامی و عسکری حکمت عملی کی اس نئی سائنس کا دور گزرنے سے محروم رہے۔ نشاۃ الثانیہ نے مغرب میں
جدید نظام تعلیم ترتیب دیا جب کہ مسلمان دوسرے نظام سے چٹے رہے۔ اس میں اقتصادی علوم سیکھنے اور اس میں مزید
تحقیق کرنے کا کوئی شوق نہیں تھا۔ آج صورت حال یہ ہے کہ مسلمانوں کی لغت میں وہ ہی غلط فہمیں جو صنعتی افکار
کی تفہیم پیدا کر سکیں معدنی تیل کے ذخائر مسلمانوں کے پاس ہیں لیکن تیل نکالنے اور تقسیم و ترسیل کی ترکیب بھی
تک مسلمان نہیں سیکھ سکے۔ چنانچہ تیل کی صنعت امریکہ اور اس کے حواریوں کا کنٹرول ہے یہ تیل مغربی کمپنیوں
نکالتی ہیں۔ ان کی تحقیق، تحصیل اور ترسیل مغربی ممالک کے کنٹرول میں ہے۔^(۲۲) اس طرح ایک ایسا معاشی
نظام ترتیب پایا جس میں مسلم دنیا اور غیر ترقی یافتہ ممالک کے وسائل مغرب کی ٹیکنالوجی کی گرفت میں آ گئے۔
ایک دہائیہ فریقہ فریب تر ہوتے گئے۔ آج سارا عالم اسلام مغرب کے معاشی نوآبادیاتی نظام کی زنجیروں میں جکڑا ہوا
ہے۔

مغرب نے اپنے سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنے اور شراکی نظام کو شکست دینے کے لیے اس کے

مقابلے میں 'تدریجی اصلاحات' (Progressive Reforms or Revolution) اور 'فلاحی ریاست' (Welfare state) کا نیا طرز فکر پیش کیا۔ (۲۲)

اس طرز فکر کے تحت معشرے کے ارتقاء کے لیے انقلاب جیسے خونیں تجربے سے گزرنے کی ضرورت نہیں بلکہ تدریجی اصلاحات کے ذریعے معاشی بے انصافیوں کا ازالہ ممکن ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے از خود آبادیت کو آزادی دینے کے پروگرام مرتب کیے۔ بتدریج اصطلاحات کے لحاظ کی جدوجہد تیز ہوتی چلی گئی، بڑی بڑی نقاباتی تہذیبوں کی بجائے چھوٹی چھوٹی تہذیبوں کے تحت ریاست کے استحکام اور فلاحی ریاست کا مفروضہ کامیاب رہا۔ اس طرح سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے میں اپنے استحکام کی راہ ہموار کی (سیاسی سرد جنگ میں انڈین جنگ کے حوالے سے، شراکت کو شکست دینے کے لیے جہاد، مجاہدین، ورلڈ ہیمن تنظیموں کا نیٹ ورک اور مذہب کا استعمال اس کو ذہن میں بھی رکھنا ضروری ہے جس کا ذکر گزشتہ صفحت میں کیا جا چکا ہے)۔ غرض اس طرح ایک نیا نوآبادیاتی نظام رائج کیا گیا جس نے ایشیاء، افریقہ کے ملک کی سیاسی اور معاشی آزادی کو ایک سراب میں تبدیل کر دیا جب کہ امریکہ اور یورپ کا معاشی استعمار جدید بنیادوں پر کام کر رہا ہے۔ نئی نئی صنعتوں، تعلیمی و زرعی اصلاحات، معاشی امداد اور سرمایہ کاری کے باوجود نوآبادیات میں اسیروں کی غریبی کا فرق بڑھ رہا ہے۔ مسلم ملک قرضے کے بوجھ تلے دبے جا رہے ہیں۔ غربت اور بے روزگاری کے مسائل بڑھ رہے ہیں۔ 'ترقیاتی معاشریت' کے باوجود گلوبلائزیشن (عالمگیریت) اور اس تحت آزادی کی عالمی تحریک WTO کے ذریعے سرگرم عمل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ پچھلی دو تین دہائیوں میں امریکہ، یورپ، مشرقی ایشیا بالخصوص جاپان میں نئے انداز کی زبردست صنعتی ترقی اور نئی انقلاب برپا ہوا ہے لیکن، ابھی تک دنیا کی دو تہائی آبادی غربت والاس کی پستیوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ تمام اصطلاحات، اقدامات کے باوجود کیا عوام انسان معاشی انجمنوں سے آزاد ہو رہے ہیں؟ کہہ غربت، مہنگائی، بے روزگاری سے لوگوں کو نجات مل رہی ہے؟ بڑی صنعتیں، کارخانے، شہر ہیں، بجلی گھر، بندرگاہیں، ڈیم تعمیر ہونے کے باوجود کیا ان کا اثر مفلسی اور معاشی اونچ نیچ کے خاتمے کی شکل میں نکل رہا ہے؟ انسانوں کی معاشی پسماندگی دور ہو رہی ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جو مغرب کی تحریکوں، کتابوں اور علوم دہرے ہیں اور استعماری سامراجی عزائم نمایاں کرتے ہیں۔ اس صورت حال میں مغرب کی آزاد معیشت سے یہ توقع کھنا کہ وہ عوام کے تعلیمی، طبی اور رہائش کے مسائل حل کرے گی، اس سرمایہ دارانہ و جاگیردارانہ نظام، نوآبادیاتی فریب میں ایک خلیل نام ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس صاف نظر آ رہا ہے کہ امریکہ معدنی تیل کے لیے عام اسلام پر اپنی سامراجی قدرت مضبوط کر رہا ہے۔ اپنے اندرونی، بیرونی زواہر و استحصال کی روایتوں کے سبب اقوام عالم بالخصوص اسلامی مشرق و مغرب کے جدید سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی سامراجی نظام کے پیچیدہ چہنچوں میں

مکر ہوا ہے۔ غرض مغربی تہذیب میں اس کے علم، سائنس، ٹیکنالوجی اور جدید ترقیات علمی کے بارے میں جارحیت اور تشدد موجود ہے۔ یہ ماضی میں بھی تھا اور آج بھی ہے۔ فرق یہ ہے کہ مہذب بنانے کے عمل کا رخ آج بالخصوص ملوں کی طرف ہے۔ مغربی استعمار امریکہ کی سرپرستی میں ایک نئے سامراجی معاشی نوآبادیاتی نظام کا لہرہ اڑا کر اپنا "عظیم تہذیبی مشن" آج بھی اسی شد و مد سے ادا کر رہا ہے جس کی گونج چیننگ کی اصطلاح "سفید آدمی کا بوجھ" میں سنائی دیتی ہے۔ اب اس کا رخ واضح طور پر اسلام اور دنیائے اسلام کی طرف ہے اور اس کی قیادت اب امریکہ کے پاس ہے اور ہم نے اقبال کی فکر کا مطالعہ اسی قدیم و جدید تر نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں کرنا ہے۔

حوالہ جات

Espos to John - Islam c threat myth or reality, New York: Oxford University Press, 1992, p 44

Huntington the Clash of Civilizations, PP 201

۱۔ صف ذاکثر، اسلامی دور مغربی تہذیب کی کشمکش، فکر اقبال کے تناظر میں، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۳۵۰ء، ص ۱۳۔

۲۔ قیام و نظام محمد، اقبال تقریریں، تحریریں اور بیانات، ترجمہ: قیام احمد صدیقی، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۳۵۹ء۔

۳۔ صف ذاکثر، اسلامی دور مغربی تہذیب کی کشمکش، فکر اقبال کے تناظر میں، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۳۵۰ء، ص ۱۳۔

۲۶۰۲۳۵۸۔ ص ۴۶۰
۴۔ متعصب بالاصلاحات میں شروع سے یہاں تک ہیں منظر بیان کرنے کے لیے عکلف کتا ہوا ہے مد دل کٹی ہے۔ تحقیق کے نام سے
کے پیش نظر کچھ اہم ماخذات کو یہاں درج کیا جاتا ہے۔ دیکھئے اقبال، علامہ محمد قبال، تقریریں، تحریریں و دیگر بات، ترجمہ
قبال احمد مدنی، ص ۲۶۰۲۳۵۸۔

تاریخ تفسیر قرآن مجید، جلد اول، صفحہ ۱۰۷

ڈاکٹر، قبل، درجہ دیا ہے اسلام آباد، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۹۸۶، ص ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸،

جہاد یقیناً قابلِ مذکور بنیادوں پر لاہور شیخ غلام علی اعظمی، ۱۹۸۷ء، ص ۵۸ تا ۶۰، ۲۹۶، ۲۱۳

خلیل احمد لکھنوی، پروفیسر تاریخی مقامات، دہلی، نندرا لکھنوی، ۱۹۶۶ء، ص ۲۶۔

مودودی، سعید زبیر، راجی، تحقیقات و مباحثات، مکتبہ جماعت اسلامی، ۹۳۹، ص ۱۶۷۔

۶۔ اگر شیخ محمد بنون کوثر، لاہور دارالافتاء اسلامیہ، ۱۹۹۷ء، ص ۶۔

افتخار حسین، آغا قمر کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ہمدرد مجلس ترقی و بہار، ۱۹۹۹ء، ص ۵۸، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲

عمر کاظم، مسلم فکر و فلسفہ، عہدِ جاہلیہ، لاہور، مشعل، ۱۹۶۰ء، ج ۱، ص ۲۹۳

قاسمی جاوید، سرسید ہے، تپال تک: ۹ تا ۱۹

۵ فضی جاوید، *مسلم تہذیب و علم*: ۳۶۸ تا ۳۶۹

مترید ملا حق کیجئے

ٹائٹل، مطالعہ نگار (حصہ دوم)، تفتیش، سرمدیل، ڈی۔ سی۔ ترجمہ: میر غلام رسول، دور مجلس ترقی وپ، ۱۹۶۳ء، طبع
اول، ۳۸۳، ۲۷

Stoddard, L.S., The new world of Islam, New York Chautauque Press, 1923, PP
25 26 54

Lewis Bernard , The Middle East and the west, London / Indiana University
press, 1984 pp 34 and relevant page Smith, W C Islam in Modern History New
York: new American Library, 959 pp 48 to 51 and relevant pages

6. Huntington the Clash of Civilizations PP.210 pipes Daniel in the path of

God: Islam and Political Power New York Basics Books, 1983. P 102, 103 169

to 170

۱۔ نئے نوجوانی نظام کی تشکیل، اس کے طریق و روات اور اس کے علم و استدلال کے لیے ملاحظہ کیجئے مبارک علی، ڈاکٹر تاریخ اور سیاست، ص ۱۲۷ تا ۱۳۳

۲۔ صف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش، فکرِ قبال کے تناظر میں، ص ۶۲ تا ۶۳

7 Huntington, the Clash of Civilizations ,PP.110

8. .bid, P 185

9 Khomeini, Ayatullah, Ruhollah , Islam an Revolution , Berkeley (C.A): Mirza Press 1981.PP 305

۱۰۔ سرور نقوی، چارویسر، مضمون، تہذیبوں کے درمیان تصادم یا تقابلی، مشہور، پیغام آشتی (سہ ماہی مجلہ) ثنائی قونصلیت، اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، شمارہ ۶۵، جون، ۲۰۰۱ء، ص ۹

۱۱۔ افغان سوویت یونین جنگ کے باعث کے لیے کیئے

The New York Times (Daily Newspaper) new York City March 20 1995 P 1

مس جعفر زیدی، اسلامی انتہائی پسندی کا سرب اور دارالعلوم تاریخ، ۲۰۰۹ء، ص ۱۷۲ تا ۱۷۳

عمر آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش، فکرِ قبال کے تناظر میں، ص ۶۵ تا ۶۶

12 Huntington, the Clash of Civilizations ,PP 247

13. Fatima Mernissi, Islam and Democracy: Fear of Modern Worl, Addison wesley Readings, (M.A), P 102

Hungtington the Clash of Civilizations PP 250 to 250 Economist (weekly Magazine) London. January 26 1991 PP 31 to 33 International Herald Tribune (Daily Newspaper), Paris: June 28 1993, PP 45

عمر آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش، فکرِ قبال کے تناظر میں، ص ۶۶ تا ۶۷

14 Huntington, the Clash of Civilizations ,PP 253

۱۵۔ ۱۹/۱۱ء سے متعلقہ واقعہ کے لیے درج ذیل، علامات سے رجوع کیا جاسکتا ہے ملاحظہ کیجئے

Abul Bakr Karolik The Clash of Civilizations VS Universal Compassion at www nutadin .com/contribution south Africa, January 13 , 2003 Economist, August 1 PP 35 35

Armstrong, Karen Holy war, New York, York Anchor Books 2001, PP vii ix

538 Huntington. the Clash of Civilizations ,PP.258 to 268

Benard Cheryl Civil Democratic Islam .PP 448,449

شمارہ اکتوبر، ۱۱ اکتوبر، ۲۰۰۲ء، ۲۳ شمارہ، جنگِ ملتان، ۲۳ شمارہ، ۲۲ اکتوبر، ۲۰۰۲ء، ص ۹
شمارہ جنگِ ملتان (سنہ ۲۰۰۲ء) شمارہ، ۲۳ شمارہ، ۲۲ اکتوبر، ۲۰۰۲ء، ص ۹

روزنامہ لاہور کے وقت، سلطان، شمارہ ۲۹۸، جلد ۳۳، ۱۹، اپریل ۲۰۰۲ء، دارپہ

روزنامہ جنگ، لاہور، شمارہ ۲۳۲۰، جلد ۱۱۳، ۲۳، اکتوبر ۲۰۰۲ء، دارپہ

دنیازاد (کتابی سلسلہ، کتاب نمبر ۱۱) ترتیب، تالیف، آصف فرخی، جنوری تا مئی ۲۰۰۳ء، شہر ذ، کراچی، ص ۳۹

کتیر فاطمہ یوسف، اقبال اور عصری مسائل، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء، ص ۳۹۶

جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال، تشریحات جاوید، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء، ص ۲۲

مبارک علی بڈاکٹر، تاریخ کی آواز، ص ۱۷۵

محمد صف، ڈاکٹر، سماجی اور مغربی تہذیب کی کشمکش، کراچی کے ناظرین، ص ۶۹ تا ۷۷

۱۶- مبارک علی بڈاکٹر، تاریخ کی آواز، ص ۱۷۵

۱۷- جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال، تشریحات جاوید، ص ۱۲۲

۸- حمیم حق، مضمون، تہذیب کا تصادم کا مسئلہ، اقبال، بشمولہ دنیازاد، کتاب نمبر ۱۲، ص ۳۹

۱۹ Armstrong, Karen, Holy War, PP.vii, ix, 539

۲۰- ٹائن بی، مطالعہ تاریخ (حصہ دوم)، تالیف، سر مرویل، ڈی سی، ترجمہ، مہر غلام رسول، مولانا لاہور مجلس ترقی ادب، طبع لاہور

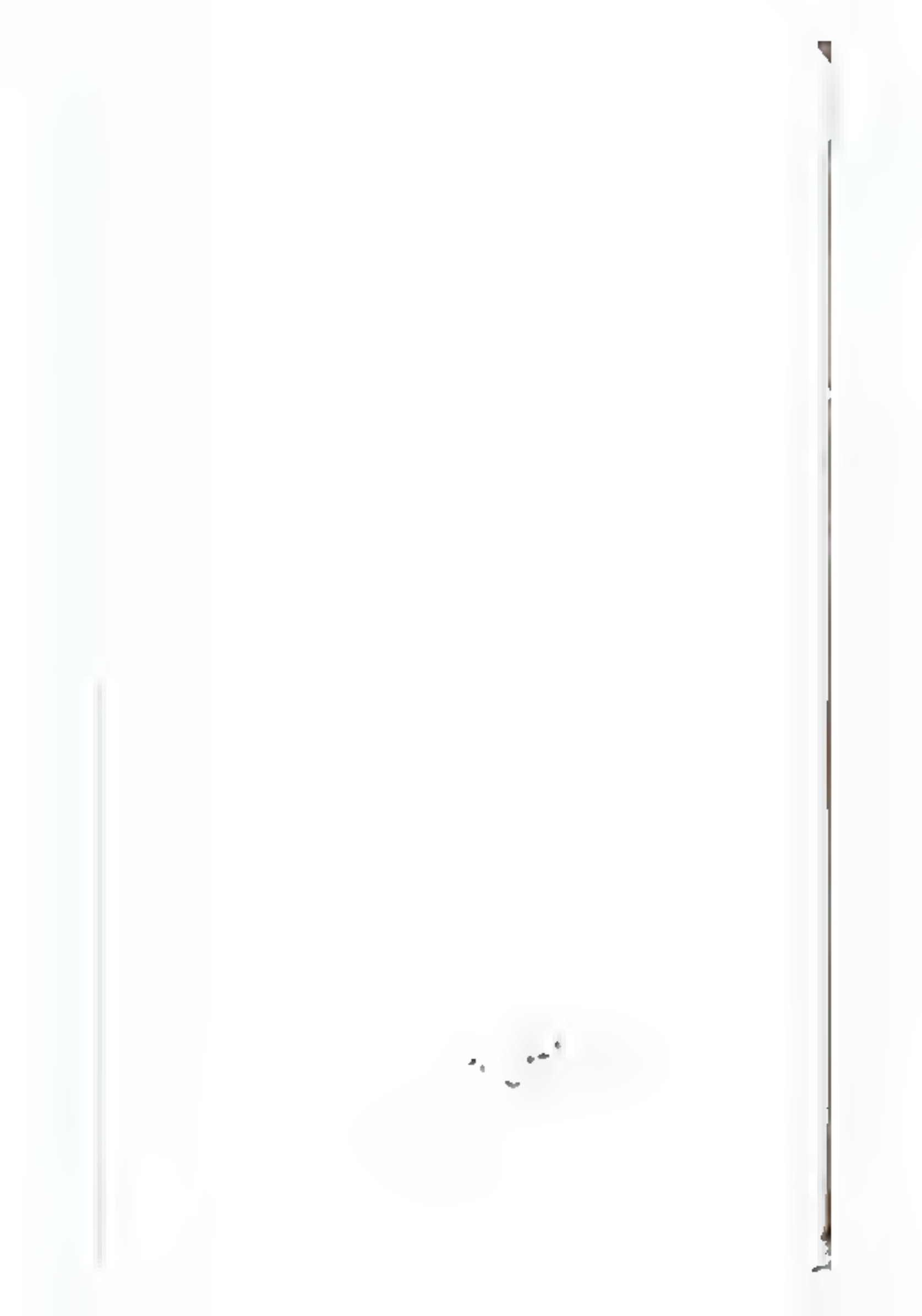
۱۹۶۳ء، ص ۲۸۴، ۲۸۳

۲- مرزا احمد، پروفیسر، اقبال نئی تشکیل، ص ۹۸، ۹۹

۲۴- کتیر فاطمہ یوسف، اقبال اور عصر مسائل، ص ۳۸۴

۲۳- ایسا، ص ۷۳، ۷۷، ۸۷

ماخذ: ”کرمان و ادب“ شمارہ نمبر ۲۱، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۷ء



برصغیر میں نوآبادیاتی دور کا آغاز و ارتقاء: مختصر جائزہ

محمد رفیق

(الف) ایسٹ انڈیا کمپنی کا دور

نوآبادیات: مفہوم اور بنیادیں:

نوآبادیات (colonies) کا لفظ آبادی (Colony) سے اسم جمع ہے۔ جس کے لغوی معنی ہیں نئی آبادی یا نئی بستی۔ کالونی کا لفظ بنیادی طور پر لاطینی اصطلاح Colonia سے نکلا ہے جس سے مراد کچھ منظم افراد کا کسی دوسری نسلی آبادی کو زیرِ عمل بنا کر اس کے استحصال کے لیے وہاں اپنی نئی آبادی قائم کرنا ہے۔^(۱) اصطلاحاً یہ لفظ ایک خاص سماجی حالت کا ترجمان ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر اُس کی معنوی حدود کا تعین کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ نسلوں کے مخصوص گروہ کے ہاتھوں مخصوص مقاصد کی خاطر برپا ہونے والی صورت حال ہے۔^(۲) اور ایسی صورت حال پیدا کرنے والے مخصوص گروہ کو نوآبادکار کہا جاتا ہے۔

نوآبادیاتی صورت حال کے لیے انگریزی میں Colonialism کی اصطلاح مروج ہے جس کی وضاحت سٹیشنری آف پیلیکس میں یوں کی گئی ہے:

"Colonialism. Strictly referred to the policies and methods by which an imperial power maintained and extended its control over other territories or peoples now more frequently used in a pejorative sense often synonymous with imperialism"^(۳)

فرہنگ اصطلاحات میں اس لفظ کے معنی استعمار پسندی یا استعماریت بیان کیے گئے ہیں۔^(۴)

نوآبادیات کی اصطلاح سب سے پہلے رومیوں نے استعمال کی۔ وہ جب کسی علاقے پر قبضہ کرتے تو وہاں چنانچہ رقرارر رکھنے کے لیے اپنے افراد پر مشتمل نئی بادیاں قائم کر لیتے تھے۔ آج کل یہ اصطلاح غیر ملکی اقتدار و تسلط کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔^(۵)

انیسویں صدی میں یورپی قوم نے امریکہ، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور جزائر غرب الہند کی طرح انفرادید
 ملک پر بھی اپنا تسلط جمایا تاہم اول اندکرم ملک کے برعکس یہاں اپنی نوآبادیوں میں بے شک بل کہ کچھ مقامات
 انفرادی مدد سے تنظیمی سطح پر اپنا استبداد قائم کیے رکھا۔ ہندوستان کی مثال میں تو محض چائیس ہزار ہند کی دلوں
 نے روکھ کی مدد سے سپاہ بنا کر میں کروڑوں لوگوں کو پناہ نام بنائے رکھا۔ (۶) نوآبادیاتی صورت حال دنیا بھر پر
 پورے ہوئی ہے نوآبادکاری یہ سمجھتے ہیں کہ

۱۔ ہم بہتر قوم ہیں خدا خدا ہمارے ساتھ ہے۔

۲۔ ہم مہذب و ترقی یافتہ ہیں اس لیے غلام قوموں کی اصلاح ہمارا فرض ہے۔ (۷)

اس صورت حال کی تشکیل میں یہ تاثر اس سی حیثیت رکھتا ہے کہ نوآبادیاتی نظام مقامی سماج کی ہمسائیگی کو
 کرنے میں نہایت مؤثر کردار ادا کرے گا۔ یہ تاثر ہی کسی نوآبادکار کے اس اقتدار کی کٹاوت کی جان ہے جس
 سے مفتوح قوم پر زودی نگر تبدیلی کیا جاتا ہے اور اس کی سحر آمیز تاثیر کے یہ موجب وہ خود ہی اپنی اقتدار و ریاست
 حقیر جاننے لگتی ہے۔ (۸)

برطانوی نوآبادیات میں بھی ایسے ہی اساسی نظریات سے اقتداری کلاسی کی تشکیل کی گئی اور جدید نظام
 حیات کی تشکیل کر کے بہترین یہاں کے تجارتی امور اور ملکی معیشت پر قبضہ کر لیا گیا نیز ایسے میں عوام کو سانس
 اور میک لوجی کی ترویج کا جھانسنہ دے کر محض روایت کے حصار میں بند رکھا گیا۔ تاہم مقامی رعایا کے اس مفاد
 کے لیے کے نتیجے اور رد عمل میں اپنے نگر و مل کو جدید خطوط پر استوار کیا جس کے تجزیاتی مطالعہ میں ہمیں قومیت
 پرستی، مزاحمت کاری، مطابقت پذیری، احتجاج، منقسم شعور اور تہذیبی آویزش و آمیزش جیسے متنوع رجحانات ملے
 ہیں۔ یہ تمام رجحانات اردو ادب، دریا مخصوص صنف غزل میں بڑی صراحت سے تخلیقی سرمایے کا حصہ بنے ہیں۔

یورپی اقوام کا ورود

پہلے وقتوں میں ہندوستان کا تجارتی مال بحیرہ للزم اور بحیرہ روم کے راستے یورپی ملکوں میں پہنچتا تھا۔ جب
 ترکوں نے ۱۴۵۲ء میں قسطنطنیہ اور بعد ازاں مصر پر قبضہ کیا تو یہ قدیم تجارتی راستے ان کی اجارہ داری میں چلے
 گئے۔ اسے میں یورپی اقوام نے کوئی دوسرا نیا بحری راستہ دریافت کرنے کی ٹھن لی جس کا سہرا پہلے لگا ہوا کے سر
 رہا۔ بعد میں پرتگال تاجروں کی دیکھ دیکھی دیگر مغربی اقوام مثلاً ولندیزی، فریسی اور انگریز وغیرہ بھی ہندوستان
 آنے لگیں۔

پرتگیزی نوآبادیات

یوں تو مسلمانوں کے پرچموں سے روابط ہسپانوی دور سے چلے آ رہے تھے مگر سقوط ہسپانیہ (۱۴۹۲ء)

سے محض پانچ سال بعد ۲۷ مئی ۱۳۹۸ء کو، ایک پرتگالی جہاز راں واسکوڈے گاما جنوبی ہند کی بند گاہ کاں کٹ آ پہنچا۔ (۹) جس سے ہند پر پرتگالی تجارتی روابط کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ اس پرتگالی کپتان نے مقامی راجہ رموردن سے تجارتی اجازت نامہ حاصل کر لیا اور ساحل پر کئی تجارتی کوششیں بنائی گئیں۔ المیڈ اور البو فرتے، پرتگالی تجارتی کمپنی کے دو اہم گورنر تھے۔ یہ لوگ مذہبی تنگ نظری اور بحری قزاقی میں بہت بڑھے ہوئے تھے۔ اکبر اعظم کے دور میں ان کی مذہبی سرگرمیاں عروج پر تھیں۔ اسی بنا پر شاہ جہاں نے انھیں بنگار سے نکال دیا اور ان کی تجارت بہت محدود ہو کر رہ گئی۔ دہندیزی قوم اس کی مضبوط ترین تجارتی حریف ثابت ہوئی، ہذا اور تنگ زب کے عہد تک ان کا مزید صفایا ہو گیا۔ (۱۰)

دہندیزی نوآبادیات:

دہندیزی باشندوں نے ۱۶۰۲ء میں ”ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی“ کے نام سے ایک تجارتی تنظیم بنائی۔ (۱۱) جو پرائیویٹ سرمایہ داروں پر مشتمل تھی۔ حکومتی سرپرستی اور کمپنی کی اعلا بحری صلاحیت کے بل بوتے پر اسے بہت فروغ ملا۔ دہندیزی تاجروں نے پرتگالی حریفوں پر خوب ہاتھ صاف کیے البتہ انگریزوں سے ہم سہری ان کے بس میں نہ تھے لہذا انگریزی اثر و رسوخ بڑھتے پر دہندیزی تاجرانڈونیشیا کی طرف متوجہ ہو گئے۔

برطانیوی ایسٹ انڈیا کمپنی:

پرتگالی تاجروں کی دیکھا دیکھی انگریزوں نے بھی ۳۱ دسمبر ۱۶۰۰ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے نام سے ایک تجارتی یوسٹیٹیشن بنائی جسے ملکہ الیزبتھ اول نے تجارتی حقوق کا خصوصی حکم نامہ جاری کیا۔ اس اور سرناس رائے مغل بادشاہ جہاں گیر کے دربار سے ”لرمان“ یا ”پراوان“ کی صورت میں بہت سی تجارتی مراعات حاصل کر لیں۔ اس دور کے ہندوستانی حکمران یورپی تجارت کو ملکی معیشت کے لیے بہت معید خیال کرتے تھے۔ (۱۲)

انگریزوں نے صورت کے مقام پر اپنا تجارتی صدر مقام بنایا اور پھر آہستہ آہستہ مدراس اور بمبئی پر بھی قدم جما لیے۔ مزید برآں کال کھات کے مقام پر کلکتہ کا شہر بسا کر فورٹ ولیم کا مشہور مستنظر تعمیر کیا گیا۔ کمپنی کو ایک اہم کام یا پالی ملے، اس میں اس وقت ملی جب فرنگی سیر نے برطانیوی ڈکٹر ولیم ہملٹن کے علاج سے شفا یاب ہو کر انگریزوں کو صوبہ بنگال میں آزادانہ تجارت کی سند عطا کر دی۔ بنگال اس دور میں دنیا کا مقول ترین خطہ تھا۔ (۱۳) ہندوستان میں کمپنی کی بنیادی غرض و غایت تو محض تجارت تھی تاہم یہاں کی سیاسی صورت حال نے فرنگی تاجروں کی مقامی سیاست میں بھی حصہ لینے پر اکسایا۔ کمپنی ملازمین جو پہلے لوٹ کھسوٹ میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے اب سیاسی ساکھ نالے کے لیے کاروباری اخلاقیات کا مظاہرہ کرنے لگے۔ مختصر کمپنی بہادر نے یہاں کی سیاسی بساط پر اپنی گرفت مضبوط کر لی۔

فرانسیسی ایسٹ انڈیا کمپنی:

اس کمپنی کا قیام ۱۶۶۴ء میں ہوا۔ (۴) جب انگریزوں کی مسابقت میں یہ فرانسیسی تاجر بھی شرقی ممالک میں گھس آئے تو باہمی مذہد بھیڑ لازم تھی۔ ان کے تجارتی مراکز بھی (ماسوائے صدر ہرتام پانڈی جہی کے) زیادہ ایسے ہی ممالکوں میں تھے جہاں انگریز اپنی تجارتی سرگرمیاں جاری رکھے ہوئے تھے۔ مغل دربار، یلیا، نوب اور الدین سے فرانسیسی قوم کی لڑائی اور اس میں نواب کی پس پائی استعماری طاقتوں کے یہ ایک دوسلہ افتادہ تھی۔ اس واقعہ سے بدیسی نوواردان مزید شیر ہو گئے بہت انگریزوں کے سامنے فرانسیسیوں کے قدم نہ ہم سکے اور انہیں بالآخر مٹا ڈی کمپنی کے لیے میدان خالی چھوڑنا پڑا۔

کرناٹک کی لڑائیاں اور کمپنی کی فتح:

اٹھارویں صدی مغل حکمرانی کے زوال میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اسی دور میں مغل سلطنت ممالکوں قوتوں کی مسلسل جنگ و جدل سے کمزور ہو کر کڑے کڑے ہونا شروع ہوئی تھی۔ سپی، افرا، افری کے نتیجے میں مرہٹے، سکھ، روہیے، حاکم اور راج پوت طاقتیں ابھریں۔ اس خانہ جنگی کے ماحول میں بنگال، اودھ، حیدر آباد اور میسور میں خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں۔ اس کے علاوہ ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ اور ۱۷۶۱ء سے ۱۷۶۱ء تک احمد شاہ ابدلی کے حملوں سے مغل سلطنت کو مزید ہچکناک۔ ادھر یورپ میں صنعتی انقلاب آچکا تھا اور ہر کوئی ایسے صنعتی ماں کھیت کے لیے ہندوستانی منڈی میں اپنی اجارہ داری قائم کرنا چاہتا تھا جس کا لارمی نتیجہ باہمی منافقتوں کی صورت میں نکلا۔ اس تناظر میں گمریر اور فرانسسی برابر کی فکر تھے لہذا جنوبی ہندوستان میں ان کی محاذ آرائیاں شروع ہو گئیں۔ فرانسیسی تاجر پانڈی چری میں فوجی ڈانچے تھے جب کہ انگریز صدر اس میں براجمان تھے۔ دونوں قوتیں باہر حیب ڈوپے اور کلائیو کی زیر قیادت برسر پیکار ہیں۔ ان میں ۱۷۴۷ء سے ۱۷۶۱ء کے دوران میں تین لڑائیاں ہوئیں نیز تیسری اور فیصلہ کن جنگ میں کلائیو کا پلہ بھاری رہا اور یوں پورے ہندوستان میں برطانیہ کی ایسٹ انڈیا کمپنی کی اجارہ داری قائم ہو گئی۔ (۱۵)

جنگ پلاسی ۱۷۵۷ء

صوبہ بنگال مغل سلطنت میں اپنی زر جزی کے لیے مشہور تھا۔ مغل حکمرانوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہاں خود مختار حکومت بن گئی تھی۔ یورپی کمپنیاں ایک عرصے سے اس علاقے پر اپنی نگاہیں گاڑھے ہوئے تھیں تاہم سرخ اندور کے ابد علی وردی خاں کے ہوتے اسے اٹھیا یا مشکل تھا۔ انگریزوں نے ۱۷۵۷ء میں فرخ میر سے ایک تجارتی پرمٹ "رسٹک" حاصل کر لیا تھا جس کی رو سے وہ بغیر کسی ٹیکس ادائیگی کے اس خطے میں تجارت

کر رہے تھے۔ (۱۶) رفتہ رفتہ کمپنی کے ملازمین نے 'دشک' کی آڑ میں اپنی نئی تجارت بھی شروع کر دی جس سے مقامی حکومت کو ٹیکسوں کی آمدنی میں شدید خسار ہونے لگا۔ مزید یہ کہ آسٹریا کے خلاف معاہدہ انھوں نے فلیکس میں قلعہ بندیوں بھی شروع کر رکھی تھیں۔ کمپنی کی اس دیدہ دلیری کے پیش نظر سراج الدولہ نے ۲۰ جون ۱۷۵۶ء کو فلیکس پر حملہ کیا اور اسے اپنے قبضے میں لے لیا۔ (۱۷) مگر اس میں یہ خیر پہنچی تو کمپنی نے رابرٹ کلائیو (۱۷۲۵-۱۷۷۳ء) کو اپنی کھوئی ہوئی سب کچھ بحال کرنے کے لیے بنگال رو نہ کیا۔ کمپنی کا یہ رد عمل دہلی کے بجائے چار دیواریت کا تھا جسے جواہر رام کرنے کے لیے انھوں نے بلیک ہول جنگ کا قصہ بھی گھڑیا تاکہ دیگر حکمران طاقتوں کے اشتعال کی کوئی وجہ پیدا نہ ہو سکے۔ کلائیو جنگی چالوں کا خوب ماہر تھا۔ اس نے نواب کے درباریوں اور بنگال کے تاجر طبقے کو ایک کامیاب حکمت عملی کے ذریعے اپنے ساتھ ملا لیا۔ میر جعفر در بنگال فوج کے کمانڈر خادم خاں بھی اس سازش کا حصہ بنے اور یوں ۲۳ جون ۱۷۵۷ء کو پلاسی کے میدان میں کمپنی سے کہیں زیادہ وسائل حرب کا باوجود سراج الدولہ کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ (۱۸)

اس شکست کے بعد میر جعفر کو برائے نام نواب بنا کر کمپنی نے اپنی من پسند شرائط منوائیں اور خوب مال بٹورا۔ (۱۹) میر جعفر کی نوبلی کمپنی کے لیے ایک تجرباتی حیثیت رکھتی تھی جسے کارآمد پایا کر دوبہ عمل رکھا گیا لہذا اسے معزوں کر کے میر قاسم کو نواب بنایا اور جب انھیں حسب دل خواہ کارآمد نہ پایا تو موصوف بھی معذور کر دیے گئے۔

جنگ بکسر ۱۷۶۴ء:

میر قاسم بنگال کے نواب ہوئے تو انھوں نے کمپنی کی لوٹ کھسوٹ سے عاجز کرنا ہی حلاف متحدہ حکام بنایا۔ اس بنگال سپوت نے منغل بادشاہ عالم اور دھ کے نواب شجاع الدولہ سے مل کر بہار کے علاقے بکسر کے مقام پر کمپنی بہادر سے بھرپور ٹکرائی۔ ادھر انگریز کی ٹڈی بہر ضرورنے اپنی اعلیٰ جنگی حکمت عملی کے ذریعے نہ صرف اس حملہ آور ٹرائیکا کا مقابلہ کیا بلکہ انھیں ایسی پسپائی سے دوچار کر دیا کہ جن سے کمپنی کا ستارہ اقتدار بام عروج پر نظر آنے لگا (۲۰) یہ معرکہ اپنی نتیجہ خیزی میں جنگ پلاسی سے کہیں بڑھ کر تھا۔ یہاں عسکری کے بجائے آنے سے سامنے کا مقابلہ تھا نیز یہ جنگ محض ایک نواب کی شکست نہ تھی بلکہ اس میں ہندوستان کی فاسدہ طاقتیں سرنگوں ہوئی تھیں۔

کمپنی راج:

جنگ بکسر کی ذلت آمیز شکست مقامی حکمرانوں کے حوصلے پست ہو گئے۔ میر قاسم نے راہ فرار اختیار کی، جب کہ شاہ عام اور شجاع الدولہ نے جنگ میں شریک نہ ہو کر صلح کر لی۔ ایسے میں انگریز چاہتے تو اپنی نوہ تمام حکومت بنا سکتے تھے مگر انھوں نے سیاسی مصلحت کے پیش نظر یہ نہیں کیا۔ نواب سے بھاری ٹاڈاں اور شاہ لم سے بنگال،

بہار ورازیہ کی دیوانی کے حقوق لے کر وہ پھر اپنے طے شدہ منصوبے میں لگ گئے۔ انگریز دراصل حکومت کا مکمل قبضہ کرنے کے لیے قانونی جواز تراش رہے تھے تاکہ یہاں تک کہ انھیں کسی شدید رد عمل کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ صح نامے کے تحت کمپنی نے ۱۷۶۵ء میں بنگال میں دو عملی نظام (Duel System) کا نفاذ کر دیا جس کی رو سے لگان وصولی کا استحقاق سے مل گیا جب کہ تنظیمی ذمہ داری ٹوب کے سربراہی۔ اب کمپنی بہار کی روک ٹوک ہندوستان کی آمدنی پر فوج رکھنے اور اپنا تجارتی منافع انگلستان بھیجنے کی مجاز تھی۔ (۲۱)

یہ دو عملی نظام ۱۷۶۵ء سے ۱۷۷۲ء تک رہا۔ اس کے بعد کمپنی کا دوسرا دور اقتدار شروع ہوتا ہے جس میں انگریزی مقبوضات کے لیے برطانیہ سے گورنر جنرل بھیجے جاتے تھے۔ یہ دور ۱۷۷۲ء سے ۱۷۸۵ء تک کے دور ہے۔ اسی عہد میں کمپنی راج اپنے عروج کو پہنچا کیوں کہ فرنگیوں نے پے در پے فتوحات کر کے حاکم ہندو کو محض اس قلعے تک محدود کر دیا اور عملاً اس کی دست رس میں ایک گاؤں تک نہ رہا۔ (۲۲) ہندوستانی ریاستوں کو اپنے ماتحت لانے کے لیے باقاعدہ ایک الحاقی پالیسی وضع کی گئی جو بہ ظاہر ان کے لیے امن و آشتی اور سیاسی تحفظ کی ضامن تھی مگر درپردہ سے جواز بنا کر ریاستی حکمرانوں کی آرا دیاں کر دی کر لی جاتی تھیں حیدر آباد کے نظام، اور کے ٹوب اور مرہٹوں کے پیشوا سے اسی نوع کے الحاقی معاہدے ہوئے۔

میسور کی لڑائیاں:

جنوب مغربی ہندوستان کی ایک اہم ریاست میسور کمپنی کی راہ میں حائل آخری چٹان تھی۔ یہاں ۱۷۶۱ء سے ۱۷۸۲ء تک حیدر علی کی حکمرانی رہی۔ اسے کمپنی سے دو مرتبہ جنگ کرنا پڑی مگر ہر دفعہ معاہدہ معاہدوں پر ختم ہوتا رہا اور کمپنی بہادر و انت کھینچا کر رہ جاتی۔ حیدر علی کی وفات پر ٹیپو سلطان حکمران بنا تو اس نے ریاست کو جدید یورپ ماڈل پر ترقی دیتے ہوئے کمپنی کی تشویش میں مزید اضافہ کر دیا۔ انگریزوں نے زبردست تشہیری مہم کے ذریعے اس لبرل حکمران کو متعصب اور انتہا پسند ٹھہرایا اور ہندو رعایا کی نظر میں اسے ستارہ بنانے کی سازش کی، مزید برآں لاؤ کار نو اس نے مرہٹوں، دور نظام کو ساڑ بار کے ذریعے اپنے ساتھ مدیا اور مشترکہ حملہ کر کے سرنگا پم پر قبضہ کر لیا۔ سلطان کو مجبوراً آدھی کے قریب ریاست، بہت سا زرمبادلہ اور روپیے پر غمال ٹھہرا کر صلح کرنا پڑی۔ (۲۳) اس سخت کوٹھالی کے لیے ٹیپو نے فرانسیسی قوت کو ساتھ ملا لیا اور اپنی عسکری قوت بڑھانا شروع کر دی۔ ترکی اور افغانستان سے بھی عداوت کے لیے مراسلت کی گئی مگر زیادہ کامیابی نہ ہوئی۔ (۲۴) ٹیپو کے سر پرست ذاتی سر فرنگی قوت نے اسے زیادہ سنبھلنے کا موقع نہ دیا اور اس پر فیصلہ کن جنگ مسلط کر دی۔ سلطان کے مصاحبتیں میر صادق اور غلام علی جیسے کچھ اہم افراد نے مخالف قوتوں کا آلہ کار بن کر اس کی دفاعی قوت کمزور کر دی اور یوں ۱۷۹۹ء میں کمپنی راج کی راہ میں حائل یہ رکاوٹ بھی ختم ہو گئی۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی..... اسباب، واقعات اور نتائج:

قرآن مجید میں "ان المملوک" (۵) کی آیت سے وضع ہے کہ جب کشور کشائی کے خواہاں شاہ و سلطان کسی علاقے پر قبضہ کریں تو وہاں کے لوگوں میں فتنہ و فساد پھیلاتے اور انہیں ذلیل و خوار کرتے ہیں۔ یہ رسوائی سیاسی، اجتماعی، معاشی یا مذہبی کسی بھی نوعیت کی ہو سکتی ہے۔ برطانوی سامراج نے بھی ہندوستان میں ہر نوع کا استحصال رواج رکھا۔ یہی استحصالی حربے تحریک آزادی کا محرک بنے۔ اس دور میں

۱۔ عیسائی مشنری اپنے مذہب کی خوب تشہیر کرتے تھے اور اس کے لیے سرکاری وسائل اور دیگر ناجائز ذرائع کا استعمال بھی رواج رکھا جاتا تھا۔

۲۔ انگریز نسلی نفوذ میں مبتلا تھے، درہندوستانیوں سے نفرت کرتے تھے۔ (۶)

۳۔ کسی سڑک، ریلوے، مائن یا سرکاری دارے کے قیام یا اس کی توسیع کے لیے مسجد یا مندر کو مسمار کرنے میں کوئی پس و پیش نہ کی جاتی تھی۔

۴۔ رسم متی کے خاتمے اور بیوہ کی شادی جیسے نو ساختہ قوانین ہندو روایات سے متصادم تھے۔

۵۔ ہسپتال یا دیگر پبلک مقامات پر عورتوں کی پردہ داری کے سلسلے میں کچھ انتظامات نہ ہوتے تھے۔

۶۔ تعلیم نسواں کے لیے ایسا نصاب اور سرگرمیوں اپنانی گئیں جنہیں مقامی لوگ معیوب جانتے تھے۔

۷۔ حکومت نے جبری قانونی حربوں سے لوگوں کی جاگیروں اور دیگر املاک پر قبضہ کیا۔

۸۔ لارڈ ڈلہوزی نے ریاستی الی ق کی پالیسی (قانون استقراض) متعارف کروا کر وادین ریاست کی زمینیں حرام کر دیں، یہاں شام ہو گیا کہ کمپنی دراصل ملک تھیا جاتا ہے۔ (۷)

۹۔ فوجی اصلاحات جیسے انگریزی کٹنگ، وار بھی منڈوانا اور بکڑی کے بجائے ٹوپا وغیرہ کی پابندی جیسے سوز بھی سامی ہے اپنی پھیلا رہے تھے۔

۱۰۔ ان سب سے بڑھ کر معاشی استحصال بہت پریشان کن تھا۔ انگریز ناجبر صرف مال، پورے سے سرکار رکھتے تھے اور اسی طرح کمپنی نے بھی مختلف حیلہ جوئیوں سے بہت سی دیسی ریاستوں پر قبضہ کر کے معاشی استحصال شروع کر رکھا تھا۔ (۸)

اس جنگ کی فوری وجہ مذہبی نوعیت کی تھی۔ ہوا یہ کہ جنوری ۱۸۵۷ء میں تین فوجی چھ وڈیوں ڈم ڈم انبالہ اور بالکھٹ میں ایک جدید بندوق متعارف کروائی گئی جس کے کارٹوس استعمال سے قبل دانتوں سے کاٹنا پڑتے تھے سپاہیوں میں یہ خبر پھیل گئی کہ ان کارٹوسوں پر سوراخ اور گائے کی جڑی منڈھی ہوئی ہے۔ اس خبر سے کیا ہندوؤں کو کیا مسلمان سمجھی سپاہی مشتعل ہو گئے۔ جنرل ہیری کو یہ فریضہ سونپا گیا کہ وہ متاثرہ رجمنٹوں کے ساتھ پ

اہل خود اہل و قسیم کر کے مساجد مل کرے۔ ہندوستانی سپاہی حضوں نے چند، قتل کینہی کو اودھ کا علاقہ،
 کرتے دیکھا تھا۔ بنگالیوں کے اسداری حرازم تو پوری طرح بھبھکے تھے۔ اپریل ۱۸۵۷ء کو
 پٹنہ کی بدوق سے لکھنؤ کی گولی نے ہندوستان کی آردی کے بے مشترکہ خطوط پر مسیح جدوجہد کا باقاعدہ آغاز
 کر دیا۔ (۲۰) اس سے قبل حرازم کاوشوں کے مختلف حریے زیادہ تر مسلمانوں کی طرف سے روپوش آتے تھے
 کیوں کہ قدارخمی سے چھینا جا رہا تھا۔ ایک یورپی افسر کے اردو قتل پر منگل کو پھانسی کی سزا ہوئی تھی۔ اس کے بعد
 حریے نے شیعہ آردی کے دیگر پرائیویٹوں میں بدل کر کے باقاعدہ ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی جس نے اثرات
 ہندوستان کے طوں و مرض میں محسوس کیے گئے۔ اس تحریک کے عملی مظاہرے کا آغاز مئی ۱۸۵۷ء میں میرٹھ سے
 ہوا۔ (۲۱) جگہ تو وہی کا زیادہ تر ورہیلی پاس کے مصافاتی علاقوں مثلاً آگرہ، اودھ اور وسطی ہندوستان میں رہا۔
 بنگال، مدراس، بمبئی، پنجاب، سندھ، راجستھان اور ہندوستانی ریاستوں میں اس کے اثرات بہت کم تھے۔ (۲۲)
 صورت وحوال یہ رہی کہ میرٹھ کے مقامی سپاہیوں نے، انگریزوں کو قتل کر کے بھاگے۔ جوش و خروش سے مرزا کی
 طرف پیش قدمی کی اور دہلی پر قبضہ کر لیا۔ یہاں پہنچ کر انھوں نے بخت خاں کی قیادت میں بہادر شاہ ظفر کو اپنا سر
 براہ بنایا۔ ہندوستان کا آخری بادشاہ یورپی قوت سے مکمل مرعوب ہو چکا تھا تب اس نے اعلان کر دیا کہ اپنی
 طاہرہ کاہنہ کی سرپرستی قبول کریں مگر درپردہ قلعہ دار کشین لکھنؤ، لیفٹیننٹ گورنر سائمن فریزر اور دیگر انگریزوں کی
 کارپورالوں سے بھی تعادلات جاری رکھیں۔ بہادر شاہ ظفر کے نہایت قریبی ساتھی مرزا نسی بخش، منشی، جب علی
 اور حیدر مر سیمپو علی خاں سب مگر یوں سے ملے ہوئے تھے۔ ان کی یکجہ زہنت مکمل جو بہادر شاہ کے اعصاب پر
 چاری طرح سوار تھی۔ بہ ذات خود زندگی سادش کا حصہ بنی۔ وہ انگریزوں کی مدد سے اپنے بیٹے جواں بخت کو، جسے
 بڑے بھائیوں کے سامنے کوئی وقعت حاصل نہ تھی، ولی عہد دیکھنا چاہتی تھی جب کہ بادشاہ کے لئے لڑکے مرزا
 مقل، ناصر سلطان، حب اللہ اور ایب پوتا مرزا ابو بکر وغیرہ انقلابی سپاہ سے جا ملے تھے۔ مرزا مقل تخت ہتھیلانے کے
 لائق میں جمادی گروہ کا پہلا سوار بن گیا۔ انگریزوں نے اس بعادت کو کپٹن کے لیے طاقت استعمال کی۔ بخت
 خاں، بہادر شاہ کو اس سازشی ماحول سے نکال کی انہی سے باہر ایک فیصلہ کن جنگ کا اردو رکھتا تھا مگر مذکورہ بالا
 سازشی عناصر نے اس کی ایک نہ چلنے والی لہذا وہ بے بسل و مرہم اپنے جہادی شکر کو لے کر لوٹ گیا۔ بہادر شاہ، مدراس
 کے دھچکنے مقبرہ میں پناہ لے لی جہاں سے سیمپو بڈن کی سربراہی میں انھیں گرفتار کر لیا گیا۔ گرفتاری
 کے وقت ان کی جاکٹیں اور دھپنے کی بجائی وغیرہ کے عہد و پاس بھی کیے گئے تھے مگر محسوساتوں کو وہ دھپائی
 معلوم۔ بادشہ کو قید اور فیضان کو راستے میں قتل کر دیا گیا۔ جن افراد نے اس جنگ میں لڑائی کا کردار ادا کیا
 ان میں تاج صاحب، جہانگیر، مانی، حضرت علی، مایا لال، بخت خاں اور مولوی احمد اللہ وغیرہ اہم تھے۔ (۲۳)
 جنگ آزادی کی ناکامی کی بذلی وجوہ طوائف اسلوکی سے بیزاری، مقامی حکمرانوں سے الٹا، اسی ربط ضبط کا

فخران اور
 انقلاب
 اہل کے لئے
 لیے درخت
 جی کاررو
 (۲۳)
 حاشیہ
 کو پال تھ
 قلم سے
 سوسو
 میں مقدر
 قلمی کا
 ہوں گے
 اتصال
 عکس
 مراد
 سکے
 مؤثر
 قدر
 اور
 حرازم
 ہند

تہذیب اور جدید اسلوب سے محرومی تھیں۔

انقلاب کا غلطہ یا سیاہی تو انقلابی کارروائیاں شروع ہو گئیں۔ جنگ کی ساری ذمہ داری مسلمانوں پر ڈال کر ان کے لیے زمین تنگ کر دی گئی۔ انھیں عبرت سکھانے اور اپنا دبدبہ قائم کرنے کے لیے سولی رہنے، پھانسی کے لیے رخت سے لٹکانے، سوز کی کھال میں سی کر جانے، توپ سے اڑانے اور بھوکا رکھ کر یا دم گھونٹ کر جاں لینے جیسی کارروائیاں سرعام سرانجام دی گئیں (۳۳) اس طرح یہ خونی واقعہ ”برصغیر کی تاریخ کا ایک جلی عوان“ (۳۴) اب ہندوستان برطانوی قوم کا باقاعدہ مستملک یا نوآبادی بن چکا تھا۔ اس عہد غلامی میں ہندوستانی معاشرے کو ایک نیا اسلوب زلیست اپنانا پڑا۔ مقامی تہذیب کے نمائندہ شاعر مرزا غالب نے اپنے شاگرد دہلی ہر ”وہا تفتہ کو خط لکھتے ہوئے جنگ زدگی“ (”رستخیز بجا“ (۳۵) کے بعد ”درو“ ”دوسر جسم“ قرار دیا ہے جو پسے جنم سے یک سر مختلف تھا۔ (۳۶) اس واقعہ کی تہذیبی اہمیت کے پیش نظر یقیناً اسے مقامی شعراء کا سب سے اہم موضوع ہونا چاہیے تھا لہذا احمد ندیم قاسمی اس معرکے کو بجا طور پر ”پیک“ کا مقتضی سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں مندرکلا یہی کے جبر کی بنا پر آج تک ہمارا ادبی وجود وطن کی مٹی کا یہ قرض ادا نہیں کر پایا۔ یہ حالت ہی کی گئی تھی کہ قبل جیسا بھٹری شاعر برطانوی استعمار کے لیے ”فرنگی“ کا تمکبی غلط مستعمل کرتا رہا۔ (۳۷) کرتے رہے ہوں گے مگر مجھے تو یوں لگتا ہے جیسے نوآبادیاتی صورت حال کی بے راگ تجزیہ کاری، استعمار کار اور استعمار زدہ کے اتصال آمیز ثقافتی رشتوں کے بیچے نیز اسکی غلامانہ فضا سے نکلنے کے لیے مقامی ضرر معاشرت سے ہم آہنگ حکمت عملی پر مشتمل تحقیقی ادب پارے جوان کی کارگاہ فکر میں ڈھل کر ادب کا حصہ بنے، نوآبادیاتی ادبی برائے کے ایسا شاہکار ہیں جنہیں کسی بھی استحصائی طاقت کی عی تخلیقات کے تقابل میں نہایت افتخار سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ البتہ مجموعی طور پر اس دور میں یقیناً حاکم وقت کا تفکیر کردہ کلامیہ اتنا قوی تھا کہ تخلیق متن میں اس کے اثرات کسی نہ کسی شکل میں ضرور روپ عمل رہے جس سے مزاحمتی کلامیہ کی ترجمانی شدید تحفظات کا شکار ہو کر بہ ذرتاً معدوم ہوتی چلی گئی۔ تاہم اردو کی جملہ اصناف ادب میں غزل وہ صنف سخن ہے جو اس ترغی کی قطع وار نگہ میں اپنا حصہ ضرور زالتی رہی ہے۔ اس صنف میں برطانوی استعمار کے تفکیر کردہ کلامیہ کے مقابلہ وائے کلامیہ کی پیش کش کے لیے ایک نہایت صحت مندانہ اور محفوظ قرینہ موجود ہے جسے استعمال میں لا کر شعر نے پہلی ماکی اسلامی شعور کی ہلا دھڑک ترجمانی کی ہے۔

(ب) نوآبادیاتی دور

ہندوستانی نوآبادیات میں تاج برطانیہ کی سیاسی حکمت عملی۔

جنگ آ۔ دی کا عہد چھٹا نویمبر ۱۸۵۸ء میں ملکہ وکٹوریہ نے ایک اعلان نامہ جاری کیا (۳۸) جس کے مطابق انگریزوں کے بل واسطہ قتل میں ملوث افراد کے علاوہ سب کے لیے معافی کا اعلان کر دیا گیا۔ ریاستی اوق کی ڈیہڑی پالیسی کا اہم قرار پائی اور ویدریستی حکمرانوں کو گودی ہوئی واد سے اپنا دلی عہد مقرر کر کے وراثتی حقوق حاصل ہو گئے۔ ہندوستانی عوام کو کمپنی کے عہد و بیان کی پاس داری اور مکمل مذہبی آزادی کا یقین دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی یہاں کے گورنر جنرل لارڈ کیلنگ کو فی الفور سپر وائسرائے بنا کر تاج برطانیہ کی بل واسطہ حکمرانی کا غار کر دیا گیا۔ اب ہندوستان وادھوں میں منقسم تھا ایک برطانوی ہندوستان اور دوسرا وہ ہندوستان جو ۶۰۰ کے قریب فرد وکلاں ریاستوں پر مشتمل تھا۔ نئی ریاستوں کے قاق کی پالیسی بھی ختم کر دی گئی کیوں کہ ان ریاستوں کی آز و حکومتیں بنام قوتوں کے دہانے میں نسبتاً زیادہ مدد ثابت ہوئی تھیں۔ (۳۹) برطانوی ہندوستان میں ان آز و ریاستوں کو مزید سہولتیں دی گئیں اور ریاستی تعلقات وادوں یا نئی اشرافیہ کو نوع بہ نوع رعایتیں دے کر حکومت سے ہم خیال طبعے کو نوعی تر بنایا گیا۔ (۴۰) برطانوی پالیسی ساز ادارے درست طور پر اس بات کے قائل تھے کہ جنگ آزادی (یا ان کے خیال میں فوجی بغاوت یا غدر) صرف عوام کی جنگ تھی، خواص نے اس کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔ (۴۱) لہذا وہ ہر ایسا اقدام ضروری خیال کرتے تھے جس سے حکومت کے معادن گرا و کو قوت پہنچے کیوں کہ یہی طبقہ ن کی بقا و صلاح کا ضامن تھا۔ یورپ کے معروف شرق شناس سمونیل بی ہمننگ ٹن اس فکر و فلسفہ کے پس منظر سے یوں پردہ اٹھاتے ہیں:

”مغرب نے دنیا کو اپنے نظریات یا قدار یا مذہب (جن کو دوسری تہذیبوں کے چند ارکان نے قبول کر لیا تھا) میں برتری کی وجہ سے قبول نہیں کیا تھا بلکہ منظم تشدد کرنے میں اپنی برتری کی وجہ سے مغربی اس حقیقت کو اکثر فراموش کر دیتے ہیں غیر مغربی نہیں کرتے۔“ (۴۲)

’فکر و عمل کی نئی جہات:

”نوآبادیاتی دور میں اس خیال کو مقبوع بنایا گیا کہ ماضی میں ہندوستان نے بے انتہا پس ماندہ روایات تشکیل دیں، لہذا ہندوستان کی ترقی کا حل یہی ہے کہ ماضی اور اس کی روایات کو ختم کر کے آگے کی جانب دیکھیں۔ یہ ترقی کا ماڈل یورپی معاشرہ تھا۔“ (۴۳)

برطانوی استعمار کے پالیسی ساز ادارے اور نظریہ ساز حلقے اس بات کے شدت سے قائل تھے کہ خفا

طاقت کی پیروی کرتی ہے۔ کسی قوم پر دیر پا حکمرانی کا راز اس میں پائیدہ ہے کہ اسے اپنی مقامی تہذیب کی
 فہم اور فاتح قوم کی تہذیب و تمدن کے عہد ہونے کا یقین دلایا جائے۔ یہ کام برطانوی پولیسی سازوں نے
 خوب مہارت سے سر انجام دیا۔ معروف مفکر ایس پی ہینک ٹن نے جوزف ٹام کے حوالے سے بات کرتے
 ہوئے ثقافتی اقدار کو "سافٹ پاور" قرار دیا ہے جو کسی قوم کی معاشی اور فوجی قوت یعنی "ہارڈ پاور" سے زیادہ دور رس
 اثرات کی حامل ہوتی ہے۔ (۳۳) اسی سر کے پیش نظر مغربی حکمرانوں نے اپنی تہذیب سے جا بظ نظر حصوں کو
 بہت شان دار انداز سے متعارف کروایا اور دانش افرنگ کے جموں سے بڑے بڑے اہل نظر کو خیرہ کر دیا۔ ستار
 اہل قوتوں کی بھرپور سرپرستی کی گئی۔ جنگ آزادی میں حکومت سے اپنی وفاداری کا مظاہرہ کرنے والوں کو
 انعامات، جاگیریں اور خطابات دیے گئے تاکہ سماج میں ان کی عزت افزائی ہو۔ ان دفعہ رافرو کی سفارشی
 ترنجی بنیادوں پر قبول کی جاتی تھیں۔ اس طرح تاج برطانیہ سے وفاداری کے جذبات کو خوب فروغ دیا گیا۔ مزید
 برآں ۱۸۸۷ء میں ملکہ وکٹوریہ کی کولڈن جوبلی کا جشن ہوا تو سے مغل بادشاہوں کے اعلا تر متباد کے طور پر پیش
 کیا گیا۔ یہ قاعدہ دربار لگانے کا سلسلہ شروع کیا گیا جس میں برطانوی طرز زندگی کی متاثر کن نمائش کی جاتی تھی۔
 یہ دربار چنگی سطح سے لے کر اعلیٰ ترین عہدے دروس تک سبھی لگاتے تھے۔ وائسرائے کا دربار خوب شان دار ہوتا
 جس میں وائسایاں ریاست، جاگیردار، زمین دار و دیگر اشرافیہ مدعو کی جاتی تھی۔ غرض یورپی تہذیب کی اس ثقافتی
 لائٹنول سے مقامی سماج کے زاویہ نگاہ میں بدلاؤ آ گیا۔ لوگ اپنی اقدار و روایات سے برأت کا اظہار کرنے لگے
 اور مقامی طرز معاشرت کی حاست کٹی پٹنگ کی سی ہو کر رہ گئی۔ (۳۵) دھر یورپی طرز حیات ان کے بے رول، ڈال
 قرار پائی۔ مغربی کلچر کے عناصر ہندوستان کی صدیوں پرانی تہذیب میں شامل کیے گئے تاکہ اس اجنبی قوم کی
 پذیرائی میں کوئی کسر باقی نہ رہے۔ (۳۶) باری ملیگ نے ایسے ہی تہذیب و عوام کو "منظم بریت" کہا ہے۔ (۳۷)
 یورپی تہذیب کی اس کھلی گھس جینڈ کے محرکات محض سیاسی تھے اور اس ضمن میں انھیں اپنے ہدف کے حصول میں
 بڑی کامیابی ملی۔ مثال کے لیے آپ قیام لندن کے دور رسے میں سر سید احمد خاں کا علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کو لکھ
 گیا وہ تاثراتی مکتوب ملاحظہ فرمائیں جس میں اہل یورپ اور ہندوستانوں کا موازنہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں
 "اہل یورپ کو ہندوستانوں سے وہی مناسبت ہے جو کسی نہایت خوب صورت اور مافی

آدمی کے سامنے نہایت میلے کھیلے جانور کو ہے۔" (۳۸)

اس تبصرے پر ہندوستان کے اخبارات میں تردید و مخالفت کا ایک طوفان برپا رہا۔ بلاشبہ اس میں سر سید کا
 اعلیٰ حیثیت و بہ عمل تھا لہذا بلند کرداری کا ثبوت دیتے ہوئے انھوں نے جواب الجواب کا جھن جھٹ نہیں پانا تاہم
 اس سے یہ ضرور متباد ہوتا ہے کہ جس شخص کی کارگاہ فکر میں ویم میور کی متعصبانہ کتاب "آف محمد بن جبریل" کے

مقابلے میں مذہبات احمدیہ جیسی املا پانے کی کتب حاصل رہی ہوں وہ اپنے پورے اخلاص فکر کے باوجود معتد بہ کلام سے متاثر ہو سکتا ہے واضح رہے کہ مغربی لوگ شروع میں مسلمان حکمرانوں کے دربار یا فوج میں شامل ہونے سے بے ہمت فخر سمجھتے تھے، جب کہ مقامی افراد بل یورپ کو "ناپاک" تصور کرتے تھے۔ اسی تناظر میں سر سید مغربی تہذیب کے مدافع ہونے کے "جرم" میں کافر و رنجیزی ہونے کا طعن سنتے رہے۔ (۴۹) اس طرح کی مزید مثالیں دیکھنا ہوں تو مجمن پنجاب کے پیٹھ، رام پرمجھ حسین آزاد کی عمارت ملا نظفہ فرامیس جس میں ریل ہاؤس کی تقلید میں موصوف اپنے کلاسک اوب پر "شرماتے" اسے "واہیات" قرار دیتے اور انگریزی نظموں کے لیے "ترتے" نظر آتے ہیں۔ (۵۰) سر سید کے تیسرے ہم خیال ساتھی مولانا حاد نے اس محکومانہ طرز فکر کا تحقیقی محرم بھی پیش کر دیا ہے

اپنی نظر میں بھی یاں اب تو حقیر ہیں ہم

بے غیرتی کی یارو اب رندگانیں ہیں (۵۱)

استعماری نگاہ کے زیر اثر ہر فرد خود شرمی کا شکار ہو گیا اور اسی غلامانہ فکر و نظر کا تجزیہ کرتے ہوئے دہاکام قاسمی لکھتے ہیں

"اس فکری مضبوطیت سے یا اندازہ بہ خوبی لگایا جاسکتا ہے کہ فاتح قوم کا منہ کس طرح مفتوح

قوم کے بیانیہ میں شامل ہو جاتا ہے، اور کیوں کر مفتوح تو مر خود اپنی حقیر کے درپے ہو جاتی ہے۔" (۵۲)

شمس الرحمن فاردی نے بھی اسی تجزیاتی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے اپنے خیانات یوں رقم کیے ہیں کہ "مغربی سامراج نے دوسو برس تک خود ہمیں ہمارے وجود کی روح اور اصل سے بے خبر رکھا" (۵۳) ہندوستان میں فرنگی اصلاحات:

ہندوستان میں انگریزوں نے جب تک تجارت سے سروکار رکھا، خلاقی ضابطے ان کی لوٹ کھسوٹ میں کسی حائل نہیں ہوئے تاہم جب عثمان حکومت ان کے ہاتھ آئی تو اپنی بڑائی ثابت کرنے اور مفتوح قوم کے مزاحمتی رد عمل کو کم سے کم کرنے کے لیے انھوں نے بہت سی اصلاحات متعارف کروائیں۔ باری عینک نے ان فرنگی اصلاحات کو "طلانی زنجیریں" قرار دیا۔ (۵۴)

جس سے اختلاف ممکن نہیں مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ ان اصلاحات نے ہندوستانی معاشرے کو ایک نئی طرز زندگی سے ہم کنار کیا۔ بل مغرب کے مقامی تہذیب میں بہت بچس دکھائی۔ نئے کالج، اسکول، درحقیقی دارے قائم کیے گئے۔ تعلیم میں مدرسہ عالیہ اور مدارس میں سکسکرت کا پانا جہان دالتر تہذیب لاری اور سکسکرت پر بہت سار کام

ہو۔ یہ ایک بات ہے کہ ایسی سرگرمیوں کے نوآبادیاتی ثمرات کی قاعدت اہل ہند کے لیے بلو سبب کہ مقتدر طبقے کے لیے بد واسطہ ورنہ فوری نوعیت کی تھی۔ ۱۷۸۳ء میں ایشیا ٹیک سوسائٹی آف بنگال بنائی گئی جس کا مقصد ہندوستان کی قدیم تہذیب کو دریافت کرنا تھا۔ اسی طرح فورٹ ولیم کالج کے اساسی مقصد جو بھی ہوں، اس سے مشرقی علوم و فنون کو پیش بہ فائدہ ہوا۔ دی کالج بھی ایسی ہی ایک درخشاں مثال ہے۔ اسیویں صدی میں ہی کمپنی نے مختلف شہروں سے اخبارات کا اجراء کیا۔ ذاک کے نظام کو جدید اور منظم بنایا گیا تھا۔ ریلوے، ٹیلی گرام اور ہانے کیا کیا سائنسی، بیجا رات تھی جو یورپ سے سیدھی ہندوستان پہنچنے لگیں۔ بلاشبہ ان سے لوگوں کے طرز فکر، اندر و اطوار اور دیگر سماجی رویوں میں بہت بدلاؤ آ رہا تھا۔

اس بدلتے ہوئے سماجی تناظر میں راجہ رام موہن رائے اور سر سید احمد خاں کی سرپرستی میں چھپنے والی برہمن سماج اور علی گڑھ جیسی تحریکیں عوام کو سماجی آگہی فراہم کر رہی تھیں۔ (۵۵) سنی اور بچپن کی شادی جیسی رسوم پر پابندی اور بواؤں کو دوسری شادی کی اجازت جیسی اصلاحات بہ ہر طور سماجی اصلاح کا اہم حوالہ تھیں۔ انہی دنوں یورپ میں افادیت پسندی کی تحریک چلی جس نے یہ فلسفہ دیا کہ اگر ہندوستان میں قانون کی حکمرانی اور سماجی ضرورتوں کو پورا کرنے کے ادارے ہوں تو اس سے امن و امان اور ترقی کی ضمانت مل سکتی ہے لہذا سماجی فلاح ادارے، ہسپتال اور یتیم خانے وغیرہ قائم کیے جانے لگے۔ (۵۶) تعلیمی حوالے سے دیکھیں تو انگریزی عہد ہمارے لیے ایک نعمت سے کم نہیں۔ مغلوں کا جاہ و جلال بھی، مگر یہ حکمران جدید سماجی و طبی علوم کی ترویج کے لیے ایک بھی یونیورسٹی یا اعلا تعلیمی سکیم متعارف نہ کرا سکے۔ عطاء اللہ عطا کا قدرے مبہم آئینہ بیان جدید عصری تناظر کے ایسے ہی تعلیمی بحران کاغذ ہے کہ ”انگریزوں کی حکومت سے پہلے اس خطے میں کوئی نظام تعلیم تھا ہی نہیں“ (۵۷)

انگریزی دور میں تین نظام ہائے تعلیم کر رہے تھے۔

- ۱۔ مستشرقین کا ابتدائی نظام تعلیم
- ۲۔ مارڈریکائے کا نظام تعلیم (۱۸۳۵ء۔ ۱۸۵۷ء)
- ۳۔ طبقاتی نظام تعلیم (۱۸۵۷ء۔ ۱۹۴۷ء)

جنگ آزادی کے بعد اس نوع کے مزید واقعات سے بچنے کے لیے یہ لائحہ عمل اپنایا گیا کہ تاج برطانیہ کے ”فرماں بردار“ اور ”تمک حلا“ افراد یعنی سرداروں، مہاراجوں اور دیگر امراء کے لیے چیف کالج کھولے جائیں تاکہ انہیں خرسے غلامی میں پختہ تر کیا جاسکے جب کہ عام افراد کے لیے روایتی علوم اور مقامی زبانوں کی ترویج کے ادارے ہوں جو حکومت کی دفتری ضروریات کے لیے عام انسانی وسائل مہیا کرتے رہیں تاکہ سرکاری مشینری بھی رواں رہے۔ (۵۸) بلاشبہ یہ تعلیمی سرگرمیاں ”افادیت“ کے اصول پر مبنی تھیں تاہم مقامی معاشرے کے مسائل سے

پردہ کشائی، وحشی جمود کو توڑنے اور عصر و ضرر کی صحیح ترتیب و تعیین کے لیے تحریک فرہم کرے کے من میں اس
اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ آئینی حوالے سے دیکھیں تو کہانی راج سے ہی سرکاری مشینری اور اس کی نسل داروں
بہتر بنانے کے منصوبے بنائے جانے لگے تھے۔ خصوصاً ۱۷۷۳ء اور ۱۷۸۳ء کے اصلاحاتی ایکٹ اسی وقت
ابتدائی مثالیں ہیں۔ تمام ہندوستان میں ۱۸۸۱ء کو پہلی ملک گیر مردم شماری کروا کر ڈیٹا اکٹھا کیا گیا تاکہ معاشرہ
کے صحیح انداز و شمار کو مد نظر رکھ کر فلاحی پالیسی سازی کی جاسکے۔ (۵۹)

ہندوستانی رائے عامہ کا باقاعدہ جائزہ لیتے رہنے کے لیے ایک انگریز اے او ہیوم نے ۸۸۵ء میں انڈیا
نیشنل کانگریس قائم کی۔ دوسری طرف ۱۹۰۶ء میں مسہم لیگ بھی میدان میں آگئی۔ اسی طرح جوں جوں ہندوستان
عوام کا سیاسی شعور بوجہ کی منازل طے کرتا گیا، انھیں بتدریج اصلاحات کی شکل میں سیاسی حقوق حاصل ہوئے۔
۱۹۰۹ء کی منٹو مارے اصلاحات، ۱۹۱۹ء کی مائیکو جیس فورڈ اصلاحات، کمیونل ایوارڈ، گول
کانفرنس، گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء جیسے آئینی اقدامات اہم اصلاحی کاوشیں ہیں۔ آخر کار یہی مسہم
ہندوستان کی کامل خود مختاری پر منتج ہوا۔ الغرض ۱۷۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک بالواسطہ اور بلاواسطہ طور پر انگریزوں کا
دور اقتدار تقریباً دو صدیوں پر محیط رہا جس میں انھوں نے مور یہ اور مغل حکمرانوں کے بعد ہندوستان میں تیسری
بڑی امپائر قائم کر کے اس خطے میں سیاسی، سماجی اور معاشی نظام کے نئے قرینے متعارف کرائے۔ برطانوی دور
حکومت پر ایک فاضلانہی کہہ دیتے ہوئے ڈاکٹر گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں:

”انگریزی حکومت اگرچہ بد نیتی، معاشی استحصال، جاہل لوٹ کھسوٹ اور خود غرضی کا
نہایت مکروہ پہلو رکھتی تھی، لیکن تاریخی طور پر وہ سرمایہ داری کی ترقی قوتوں کی آلہ کار تھی،
غیر ارادی طور پر یہی حکومت ہندوستان کو تاریخ کے نئے سانچے میں ڈھالنے کا باعث بنی۔
شاہی مطلق العنانی کا خاتمہ ہو گیا، قدیم معاشیات بدل گئیں، ہندوستان ایک صنعتی ملک
بننے لگا اور انگریزی حکومت ہی کے ذریعے بلا آخر ہندوستان میں نئی تعلیم، آزاد پریس،
ذرائع آمد و رفت اور ریل و رساں کی ترقی اور سیاسی وحدت پیدا ہوئی۔“ (۶۰)

عوام میں سیاسی بیداری اور آزادی کی جدوجہد:

ہندوستان میں نوآبادیاتی دور کا نصف اوّل عالم جبر تھا اور نصف آخر عالم قدر۔ پہلے انگریزوں نے سرے لارڈ
کیٹک (۱۸۵۸ء) سے لے کر لارڈ ایٹکن دوم (۱۸۹۹ء) تک برطانوی حکومت نہایت مستحکم رہی۔ لارڈ کرزن
نے ۱۹۰۳ء میں دہلی دربار سجا کر عوام کو جو سہا نے خواب دکھائے تھے اس سے نہ صرف حکومتی ایوانوں میں بدلتے
انداز حکمرانی کا پتا چلتا ہے بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ احساس زبیاں کی پڑمردہ شاخوں پر امیدوں کے نئے اکھوٹے

پھولنے لگے تھے۔

آریہ سماج اور علی گڑھ جیسی تحریکوں نے لوگوں میں عمری سیاست اور ساجیت کا شعور جاگرایا اور انھیں نئے رمانی تقاضوں کے مطابق، کچھ عمل بنانے پر اکسایا۔ اپنی نوعیت کے کئی خاصے یہ دونوں تحریکیں ترقی پسندانہ رجحانات کی علم بردار تھیں۔ ان کی بددوست ہندوستانی معاشرے سے شکست خوردگی، بے چارگی اور قنوطیت کے جذبات کا قلع قمع ہوا اور دلوں میں قوت و عمل کے نئے جذبے پیدا ہوئے۔ تعلیم و تربیت کے بہت سے ادارے وجود میں آئے جنھوں نے فکر و نظر کے نئے معیے متعارف کروائے۔ انقلاب فرانس، امریکہ کی جنگ آزادی، ٹلی اور آئر لینڈ کے لوگوں کی قومی جدوجہد جیسے امور سے لوگ سبق اندوز ہو رہے تھے۔ پوری دنیا میں مٹرنی نوآبادیوں سکڑ رہی تھیں۔ ہر طرف انسانی حقوق اور حریت و آزادی کے مطالبوں کی گونج تھی۔ ترکی، ایران، اور چین وغیرہ میں نئے ادارہ کا آغاز ہو رہا تھا۔ جاپان نے روس کو شکست دے کر یورپ کی برتری کا ظلم چکنا چور کر دیا تھا۔ ان بدنیوں کے ساتھ ساتھ ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ بھی مس چین، پسنر، برک ہل و لیر اور گیری باندی کی کتابوں سے دول آزادی کی حدت جذب کر رہا تھا۔ (۶۱)

سیاسی: عتوں کے قیام اور بہ مدرتج اصد حات کے نفاذ نے عوام میں ملی ممکنات کا یقین پیدا کر دیا تھا۔ انگریزوں کے متکبرانہ طرز عمل، عوام کے معاشی اسخصال اور جلب نوالہ بارغ کے قتل عام جیسے وسیع پیمانے پر مظالم نے جلتی پر تیل کا کام کیا۔ ایسے میں حریت و آزادی کے مطالبات کا سامنے آنا بدیہی مرہے۔ اگرچہ شروع میں اس مطالبات کو جبراً دبانے کی کوشش کی گئی مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کامل خور مختاری کے یہ نعرے بلند تر ہوتے گئے لہذا آخر کار عوامی کوششیں رنگ لائیں اور برصغیر پر آزادی کا پھر پر لہرانے لگا۔

نوآبادیاتی دور کا خاتمہ:

مارڈ ماؤنٹ بیٹن وہ آخری وائسرائے تھے جنھوں نے ہندوستان کو متحد رکھتے ہوئے اس پر برطانوی راج روا رکھنے کی کوشش کی مگر انھیں جلد ہی یہ احساس ہو گیا کہ اب یہاں استعماری سرگرمیوں کے لیے حالت سازگار نہ رہے تھے۔ وہ جان گئے کہ اب برطانوی نظام کا خاتمہ یقینی ہے لہذا ۱۹۴۷ء اور ۵ اگست کی درمیانی شب میں ہندوستان کو دو لگ، لگ آزاد مملکتوں میں تقسیم کر دیا گیا اور یوں نوآبادیاتی دور اپنے اختتام کو پہنچا۔

حوالہ جات

1. Encyclopedia of Social Sciences Vo. 3, New York The Macmillan Company 1963. p.853,
2. نیر، ناصر عباس، ڈاکٹر، نوآبادیاتی صورت حال، شمولہ ۸۵۷، کی جنگ آزادی اور زبان و ادب، مرتبہ ڈاکٹر ضیاء الحسن، ناصر عباس، لاہور، کلیہ علوم شرقیہ، پنجاب یونیورسٹی، اورینٹل کالج، ۲۰۰۸ء، ص ۲۲۲-۲۹۳
3. A Dictionary of Politics. Walter Laqueur, Weidenfeld & Nicolson, London P. 105-106

4. فرہنگ اصطلاحات، ج: اول (اے بی ڈی) لاہور، اردو سائنس بورڈ (۱۹۸۳)
5. مبارک علی، ڈاکٹر، برطانوی ہندوستان، لاہور، سہ ماہی پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء، ص ۱۹
6. یو۔ تو۔ یو۔ پی۔ نوآبادیات پر اس کی طرح کریمیا اور مل بھی بدھ کی حالتیں تھیں مگر ان کے لیے ہم نوآبادیات کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے جس کی بڑی وجہ حکمران کا مقامی باشندوں سے گہرا سماجی تعامل اور ہندوستان کو بدھ طور وطن دینا ہے۔ انگریز قوم یہاں چار صدی گز اگنی مگر وہ اس طرح کامن ٹھری تاں میل پیدا نہ کر سکی۔ اسی وجہ سے انھیں مقابلہ ساز یا وہ مزاحمت کا سامنا بھی رہا۔
7. ضیاء الحسن، ڈاکٹر، ناصر عباس، نیر، ڈاکٹر (مرتبین)، پیش لفظ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور زبان و ادب، ص ۱۳
8. مبارک علی، ڈاکٹر، برطانوی ہندوستان، ص ۱۰
9. یہ تاثر سراسر اقتصادی حربہ ہوتا ہے۔ ابتدا کی تنظیم سطحوں میں یونانی، اور رومی شامل نہیں تھے۔ اسی طرح چین، ہندوستان اور افریقہ درمشرقی وسطی کے ممالک اس وقت باقاعدہ پر تھے۔ جب برطانوی جزائر اور یورپ کے لوگ ابھی تیر کمان بھی نہ اپنے تھے۔
10. (والٹر رڈنی، نوآبادیاتی نظام اور اس کی ابتدا، مشہور تاریخ اور سیاست، از ڈاکٹر مبارک علی، لاہور، نکش ہاؤس، ۱۹۹۷ء، ص ۸۹-۱۹۰)
11. شمس الرحمن فادرولی، ڈاکٹر، تعبیر کی شرح، اکادمی، ریافت، ۲۰۰۳ء، ص ۸۸
12. باری علیگ، کپٹی کی حکومت، لاہور، مکتبہ اردو، ص ۱۰
13. S. Warshaw & C. D. Bromwell India Emerges, San Francisco (California) Confield Press 1974, P.67
14. S. Warshaw & C. D. Bromwell India Emerges. P. 68
15. ابتدا اس سبھی کا نام نہیں مہم پر دازا تھا۔ اسی نام کی دودھ پیکھیاں بھی تھیں جنھیں باہمی رقابت کی وجہ سے ایک دوسرے کا سم کر کے ایسٹ انڈیا کمپنی بنا دیا گیا۔ (باری علیگ، کپٹی کی حکومت، ص ۲)
16. S. Warshaw and C. D. Bromwell: India Emerges. P.66
17. اس سے قبل ۱۶۶۳ء میں بھی انگریزوں نے ایک ایسے ناوہ سرق سے بھر پور فائدہ اٹھایا تھا جب شاہجہاں کی بیٹی جہاں ترانہ نے جہلیں گئی تو صورت کے انگریز معراج جبریل کمپن نے ان کا علاج کیا جس کے حوصلے میں انھیں حصول ادا کیے پوری مفلحہ میں جہارت کی جارت دے دی گئی۔ اسی سرجن نے بعد میں شاہزادہ شجاع کے حرم کی ایک خاتون کا علاج کر کے کپٹی کے

جینری لکھنے اور مختلف مطالعوں میں اپنی تہذیبی اور لسانی کوششوں کی اساتذت حاصل کی۔
 (محمود الحسن، ڈاکٹر جنگ آزادی کے اردو شعراء، اسلام آباد قومی ادارہ، سہ ماہی مارچ ۱۹۷۷ء، ص ۱۵۰-۱۵۱)
 ۱۵۔ دی ملنگ کمپنی کی حکومت جس ۱۵

14 S. Walshaw and C. D. Bromwe India Emerges P 68

مبارک علی ڈاکٹر برطانوی ہندوستان جس ۲۳-۲۴

۱۵۔ ایضاً جس ۲۵

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ محرمیوں نے الزام عائد کیا کہ فورٹ ولیم پر قبضہ کے دوران میں نوب کے سپاہیوں نے ۱۳۶ ہندوؤں کو مار ڈالا۔
 گرمی میں ایک کال کوٹھنری (بلیک ہول) میں بند کر دیا جس میں دس تھپے تھے ۲۳ سپاہی ہلاک ہو گئے۔ نتیجہ کے طور پر
 سے یہ الزام غلط ثابت ہوا جس کا ایک ثبوت "۱۲-۱۳" وہ قیدی سپاہی کوٹھنری میں اتنے گرمی کا شکار ہوئے کہ ۱۲-۱۳
 دفر کی تعداد ۶۰ اور کال کوٹھنری کا رقبہ ۸ مربع فٹ بھی بیان کیا گیا ہے۔

(Encyclopedia of World History London Peerage Book, 1985 P 99)

۱۸۔ مبارک علی ڈاکٹر برطانوی ہندوستان جس ۱۵

19 Encyclopedia of World History P 89

۱۹۔ میر جعفر سندھ کا تیسرے زیر اثر تھا کہ خواہم اسے ترک گوینے لگے پکارتے تھے۔ (دی ملنگ کمپنی کی حکومت جس ۲۵)
 ۲۰۔ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر سیاسی و فکری معاشرتی و ادبی پس منظر (۱۷۰۷-۱۸۰۳ء)، مشورہ تاریخ دیوبند مسلمان پاکستان
 دہلی، ۱۹۷۱ء، ص ۱۹۷

۲۱۔ مبارک علی ڈاکٹر برطانوی راج جس ۲۹-۳۰

۲۲۔ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر سیاسی و فکری معاشرتی و ادبی پس منظر (۱۷۰۷-۱۸۰۳ء)، ص ۸

۲۳۔ مبارک علی ڈاکٹر برطانوی ہندوستان جس ۳۹

۲۴۔ نصیر الدین ہاشمی دکنی کلچر ماہور مجلس ترقی دہلی، ۱۹۶۳ء، ص ۲۲-۲۳

۲۵۔ القرآن، سورۃ نمل آیت نمبر ۲۳

۲۶۔ آیت کا عربی متن یوں ہے

فَقُلْتُ إِنَّ الْمَلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْنَاقَهُمْ لَهَا كَإِطْنَاءِ رِجَالِهِمْ ۚ وَمَا يَكُونُ لَهُمْ جَوْلَانٌ يَقْنُتُونَ لَهُمْ لَأَيُّهَا
 ترجمہ (اے ملک سب!) نے کہا کہ جب بادشاہ کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں تو وہیں راجا کر دیتے ہیں اور وہاں کے محنت داروں کو گود میں کر

مسیح ہیں اور اس طرح یہ بھی کریں گے)

۲۷۔ میرزا احمد خان نے اسباب عداوت ہند کے ضمن میں ایسے پانچ نکات کا ذکر کیا ہے

۲۸۔ حکومتی اقدامات کی غلط تقسیم

۲۹۔ ایسے تو زمین کا احرا جو مت ہی اقدار سے مطابقت نہ رکھتے تھے

۳۰۔ حکومت کی رہنمائی کے احوال سے عدم واقفیت

۳۱۔ ہندوستانی معاشرے کی اہم ضروریات کا حکومت کی طرف سے نظر انداز کیا جانا

۳۲۔ نوٹ کی برابری

(مرید احمد خاں، اسباب بغاوت ہند، مشمولہ ۱۸۵۷ء خیال نمبر، مرتبہ ناصر کاظمی، انظار حسین، لاہور، سنگ میل، ۱۹۷۷ء)

- ۲۹- عبداللہ یوسف علی، اجدادہ، انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، لاہور، دوست، بیوی انیس ۲۰۰۲ء، ۷۲ ص ۷۲
- ۳۰- مبارک علی، ڈاکٹر برطانوی ہندوستان، ۱۸۵۷-۱۸۵۸ء
- ۳۱- اس پابھی کا، جس پر تھا کہ اگر کوئی دہلی ریاست کو واپس لے جائے گا جس حکمران کے بارے میں ریاستی برائیت کی شکایت ہو اس کا تھکھا ہوا سر کھینچی ہے ہاتھ میں لینے کی ہمار ہے۔
- ۳۲- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر سیاسی فکری، مع شرقی و جنوبی پس منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۸۵۸ء)، ۲ ص ۲
- ۳۳- عسکرم کشمیری، ڈاکٹر سن ستار کی، ہندی بغاوتیں، مشمولہ اردو نامہ، لاہور، ج ۲۷-۲۸، ۳۶، لاہور، جولائی ۱۹۷۹ء
- ۳۴- تاریخ، ۲۰ ص ۱۳
- ۳۵- ایضاً، ۵ ص ۵
- ۳۶- مبارک علی، ڈاکٹر، برطانوی ہندوستان، ۱۸۵۷ء
- ۳۷- ایضاً
- ۳۸- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر سیاسی فکری، مع شرقی و جنوبی پس منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۸۵۸ء)، مشمولہ تاریخ ادبیات مسلمان
- ۳۹- پاکستان و ہند، ج ۹ ص ۳
- ۴۰- احمد عظیم قاسمی، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کی اہمیت، مشمولہ ۱۸۵۷ء حیرا سر، ۳۳ ص ۳۳
- ۴۱- عابد، اردو سے معقول، لاہور، لاہور کینڈی، ۱۹۶۳ء، ۳۳ ص ۳۳
- ۴۲- عابد نے "رستخیز" کی ترکیب سے جنگ آزادی کا مادہ تاریخ نکالا ہے۔ یہ لفظ اٹل کیا تصنیف "تنبو" میں بھی آیا۔
- ۴۳- ناصر عابد، نظام شہی، ہر گواہان فقہ، مشمولہ خطوط غائب، مرتبہ غلام رسول، لاہور، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۶۹ء، ۲۳ ص ۲۳
- ۴۴- احمد عظیم قاسمی، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کی اہمیت، مشمولہ ۱۸۵۷ء خیال نمبر، ۳۲-۳۷ ص ۳۷
- ۴۵- مبارک علی، ڈاکٹر، برطانوی ہندوستان، ۱۸۵۷ء
- ۴۶- حذلی، عظیم احمد، حالی کا سیاسی شعور، لاہور، نیشنل ادب، ۱۹۶۳ء، ۲۲ ص ۲۲
- ۴۷- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر سیاسی فکری، مع شرقی و جنوبی پس منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۸۵۸ء)، مشمولہ تاریخ ادبیات مسلمان
- ۴۸- ج ۲۹، ۹ ص ۲۹
- ۴۹- عطاء اللہ، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، کل اور تاریخ تعلیمی تناظر میں، مشمولہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور زبان و ادب، ۸ ص ۸
- ۵۰- ہنگش، بیسویں، پی۔ جی۔ تہذیبوں کا تصادم، مترجم، محمد احسن، لاہور، مشال، ۲۰۰۲ء، ۷۳ ص ۷۳
- ۵۱- مبارک علی، ڈاکٹر تاریخ اور تحقیق، لاہور، گلشن بلاس، ۲۰۰۲ء، ۳۳ ص ۳۳
- ۵۲- ہنگش، بیسویں، پی۔ جی۔ تہذیبوں کا تصادم، مترجم، محمد احسن، لاہور، مشال، ۲۰۰۲ء، ۷۳ ص ۷۳
- ۵۳- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر ادبی منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۸۵۸ء)، ۳۵ ص ۳۵
- ۵۴- فیضی، احمد، سوانح زمر، احمد سلیم، لاہور، نگارشات، ۱۹۹۰ء، ۳۶ ص ۳۶
- ۵۵- دہلی، ایک کمیٹی کی حکومت، ۸ ص ۸
- ۵۶- محمد، امیل پانی پتی شیخ (مرتبہ)، مکتوب سید سید، ج ۱، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۶ء، ۱۲ ص ۱۲
- ۵۷- امیر الدین، دہلی، دہلی، ۱۳۳ ص ۱۳۳

- ۵۰۔ محمد ہارون، ڈاکٹر (مرتب) کلیات نظم آزاد، مامور الیوم، روہلی، پشاور، ۲۰۰۰ء، ج ۳۸، ص ۲۔
- ۵۱۔ حالی، الخفاف حسین، مولانا دیوبند، دارالعلوم، قادیان، ۱۱۵۵ھ، ص ۱۱۵۔
- ۵۲۔ ابو کلام قاسمی، معاصر تنقیدی رویے، نئی گزشتہ، مجر کیشنل بکس، پشاور، ۲۰۰۰ء، ج ۳، ص ۷۳۔
- ۵۳۔ شمس الرحمن فاروقی، تعبیر کی شرح، ص ۹۴۔
- ۵۴۔ باری علیگ، کچینی کی حکومت، ص ۷۲۔
- ۵۵۔ ہندوستان میں قس چاروائسرا۔ جیسے، رڈ میڈم، لارڈ کرشن اور لارڈ کرشن و میر، واقعی سماجی معیشت کے طور پر نہیں سمجھے۔ مسیحہ، تعلیم اور عوامی فلاح کے کاموں میں ان کی خدمات بہت اہم ہیں۔
- (شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر سیاسی، فکری، معاشرتی اور تہذیبی پس منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۳ء)، ص ۱۰)
- ۵۵۔ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر سیاسی، فکری، معاشرتی اور تہذیبی پس منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۳ء)، ص ۱۰، ج ۲، ص ۳۰۔
- ۵۶۔ مبارک علی، ڈاکٹر برطانوی ہندوستان، ص ۵۲۔
- ۵۷۔ عطاء اللہ جنگ، آزادی ۱۸۵۷ء، کل ورثہ تعلیمی پبلیشرس، بشمول ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی، ص ۶۔
- ۵۸۔ ایضاً، ص ۸۵۔
- ۵۹۔ مبارک علی، ڈاکٹر برطانوی ہندوستان، ص ۷۴۔
- ۶۰۔ مارگ، گوپتی چندر ڈاکٹر اردو شاعری ۱۸۵۷ء کے بعد، بشمول ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی، اردو ادب، ص ۳۰۔
- ۶۱۔ ایضاً، ص ۳۲۔

ماخذ: محمد روف، اردو غزل، ابعاد نوآبادیاتی مطالعہ، ۲۰۱۵ء، فیصل آباد، روہی سنس

ہندوستان اور یورپ میں نوآبادیات کا تاریخی پس منظر

ڈاکٹر روشن ندیم

یورپی و ہندوستانی تہذیبوں کے عروج و زوال کا تقابل راج کے علم و فکر کی ایک ایسی الجھن ہے جس سے ہر صاحب فکر گزرتا ہے۔ یہ الجھن اس سواں سے شروع ہوئی ہے کہ رُقرروں و سطلی کے آخر تک بھی ہندوستان تہذیب یورپ سے ترقی یافتہ تھی تو پھر ارتقاء کی ایسی کوس سی حرکت تھی جس سے جدید دور میں یہ تو زن الٹ گیا۔ زیر مقالے میں ان دونوں تہذیبوں کے ۲۰ جی، سیاسی اور معاشی ارتقاء کا متور کی طور پر طرے نظر دوڑاتے ہوئے جائزہ لیا جائے گا۔

ہندوستانی تاریخ کے قدیم ادوار کے حوالے سے ہندوستان کی زرخیزی و "خوشحالی" کا ذکر کرتے ہوئے ڈی ڈی کوکسی لکھتا ہے کہ قدرتی طور پر خوراک کی فراوانی کے باعث یہاں شکار کا دور آیا ہی نہیں۔ جس نے بدلتی خیر کی بجائے انہی کے نظریہ کے ذریعے ہندوستانی وینیات میں انقلاب برپا کیا۔ "سی جیر نے تشدد اور طاقت کی ضرورت کو یورپ اور امریکہ کی پابست کم کر دیا" (۱) ہندوستان کی سرزمین سے ہی دادی سندھ کی عظیم تہذیب، جنم پا جو پنی ہم عمر تہذیبوں میں بہت ترقی یافتہ اور متہذیب تھی۔ دادی سندھ کے بحری جہاز سمیریا اور مائل تک پہنچتے تھے۔ مین ہزار سال قبل مسیح "جب مصر میں براہرام تعمیر کیا گیا اس وقت بڑا اور سوکھن جو درو کا تہذیبی عروج پر تھا" (۲) دل ڈیورنٹ لکھتا ہے کہ "چاندی، سونے، پیرے، تگ (ٹن)، جست اور لوہے کی کان کنی چند رہ سواروں قبل مسیح میں شروع ہو چکی تھی اور یورپ میں متعارف ہونے سے پہلے ہی ہند میں سوہاڑا خانہ اور رنگائی شروع ہو چکی تھی۔" وہ مزید لکھتا ہے کہ "کیاس کی کاشت دنیا میں سب سے پہلے ہند میں شروع ہوئی" (۳) رومی انہیں کے دریچے کیاس سے متعارف ہوئے تھے۔ قدیم عہد کی یونانی و رومی جنسوں نے بعد ازاں قرون وسطیٰ میں تہذیبی عظمت کو چار چاند لگائے اور گوتم بدھ، مہابیر، چانکیہ، چندر گپت موریہ، پورس، شوک، شکر، تلسی داس کان داس، کبیر، نانک اور اکبر کے ساتھ ساتھ رامائن، مہا بھارت، بھگوت گیتا، ویدوں، ارتھ شاستر اور ریگ وید (۴) جیسے حکمت افروز سرمایہ دیا اور فلسفے، اخلاقیات، مابعد الطبیعیات، دیونا، کے مدد و کیمیا، طبیعیات، جیت، الجبر، ریاضی، فلکیات، جرجست، علم نجوم، اعشاری نظام، محاسبہ سازی، ڈرامہ، رقص، شاعری اور تعمیر کے علوم و فن

پیدا کیے۔

گو یورپی تہذیب ہندوستان کی طرح قدیم اور ترقی یافتہ تو نہیں تھی لیکن یونان و روم کی تعلیم فکری، سماجی، انتظامی ترقیات نے بھی ہندوستانی تہذکرہ علوم و فنون اور شخصیات کی طرح انقلاب آفریں سرکار دیکھا مگر حد کے وسطی دور میں ترقیات کا یہ سفر ہندوستان کے مقابلے میں اس قدر شاندار نہ رہا۔ اس لیے جدید یورپی مفکرین قرون وسطی کے یورپی جاگیرداری دور (۳۰۰ء سے ۱۵۰۰ء) و قرون مظلمہ یا عہد تاریک سے موسم مرتے ہیں۔ یوں یہ مطالعہ اہم بن جاتا ہے جس کے تحت رومی سلطنت کے زواں و جرمینی کے وحشی قبیلوں کی نارت گری سے پیدا شدہ حالات نے یورپ میں جاگیرداری کی بنیادیں استوار کیں ان حالات میں دیہاتوں کی آبادکاری فوجی سرداروں کے قبضے، کسانوں کا بحالت مجبوری ان کی سرپرستی میں، نا اور فوجی جاگیردار سرداروں کی مطلق العنانیت کا آغاز یورپی جاگیرداریت کے آغاز کے اہم عناصر ہیں۔ عربوں، نورز اور میکانیز نے یورپی سلطنتوں پر جسے شروع کیے تو مرکزی حکومت کمزور اور مقامی جاگیردار طوقر ہوتے چلے گئے۔ حتیٰ کہ بادشاہ اور جاگیرداروں کو میکنا کارا (۱۲۱۵ء) کے ذریعے اپنی اپنی طاقت کی حدود قائم کرنا پڑیں۔ مرکزی حکومت کی کمزوری، مقامی جاگیردار کی مطلق العنانیت و موردِ شہت، دیہات اور دیہاتی بطور جاگیردار کی ملکیت، جاگیرداریت میں کلیسا کے بنیادی کردار، استحصال اور علم دشمنی وغیرہ یورپی جاگیرداریت کے انفرادی خصائص ہیں۔ کاشتکاروں کی حیثیت جاگیرداروں کے لیے ”زندہ زرعی آلات“ کی سی تھی جن کو ہفتہ میں تیس دن بیگار میں کام کرنا پڑتا۔ سڑکوں کی مرمت اور پلوں کی تعمیر کسوں ہی کی ذمہ داری ہوتی تھی۔ لکڑیوں کی کٹائی، شکار، تور اور چکی کے استعمال، چھیدوں کے شکار اور مویشیوں کے چرانے کے لیے اسے جاگیردار کے ذرائع استعمال کرے۔ درختیں دینے کی پابندی تھی۔ کسانوں کو اپنے لڑکوں کے تعلیم پر اسے جبراً دینا پڑتا تھا۔ وہ ”جاگیر کے ماہر کسی دوسری جگہ، ملک کی منظوری کے بغیر شادی نہیں کر سکتے تھے۔ کسی سرف (قابلِ فروخت کسان) کے مرنے کے بعد اس کے جائز وارث ایک خاص ٹیکس ادا کرنے کے بعد میں اس کی ملکیت کا ورثہ بن سکتا تھا۔“ (۳) یورپ میں لکھتا ہے کہ بیوہ کو شادی کے لیے اپنے مالک اعلیٰ کو ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ ”اس دور میں اگر کوئی بیوی شادی نہیں کرنا چاہتی تھی تو اسے شادی سے بچنے کے لیے بھی ”مالک اعلیٰ کو ایک رقم ادا کرنی پڑتی تھی“ (۵) ”اکثر مہارک علی نے لکھا ہے کہ کسی ٹائٹ، امیر یا فیوڈل دار کے لیے کاشتکاری کرنا، ہاتھ سے کام کرنا اور محنت کرنا ممنوع تھا اور قرون وسطی میں پڑھے لکھے لوگوں کے، دے میں یہ خیال تھا کہ یہ نچلے درجہ کے لوگ ہیں۔“ (۶) ”تھوین صدی عیسوی سے وسطی نلی کے علاقے پر قبضے کے بعد کلیسا ایک خود مختار ریاست بن کر بطور سربراہ ریاست یورپ کی سیاست میں براہ راست حصہ دار ہو گیا تھا۔ یورپ کے جاگیرداری نظام میں وہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔“

کہ "کلیں نظر روحانی طاقت نہ تھی بلکہ یورپ کا سب سے دولت مند اور سب سے بڑا جاگیردار
بھی رومن کلیسا تھا۔۔۔ یہ سب زمینیں معالیٰ کی انھیں جن پر کوئی مخصوص نہ تھا اور نہ حکومت
ان کے معاملات میں کوئی مداخلت کر سکتی تھی۔" (۷)

بقول ڈاکٹر مہرک علی "چرچ" (یعنی کلیسا) کو بھی فیوڈل لارڈز کی طرح سکھ ڈھالنے، عدالت میں فیض
کرے، زراعت کا انتظام سنبھالنے، دروزی خدمات انجام دینے کے اختیار ہوتے تھے" (۸) کلیسا نے
قائم کردہ مذہبی عدالتوں خاص کر کنوینیشن (Inquisition) کے ذریعے عقل دوستی، روادار نہ سوچ، جنت
معتورات اور کلیسا کے علاوہ کسی دوسرے فکر کو روک رکھا تھا۔ سخت محنت، سرزدی کی سختی، خراب فصلوں، کھانے کی کمی
جاگیردارانہ تشدد، جبر اور استحصال کی وجہ سے معاشرہ منجمد تھا۔ گوشہ نشینوں میں گنڈ بھٹی دست کاریوں کی جماعتیں موج
تھیں جو حالات کی تہہ پٹی، نئی ایجادات اور تجارتی منہ بند کو اپنے لیے زہر قاتل سمجھتی تھیں۔ کلیسا تا جبروں اور دست
کاریوں کو حقارت سے دیکھتا تھا۔ جو تھوڑی بہت تجارتی شہروں میں موجود تھی وہ بھی سڑکوں کی ناگفتہ بہ حالت،
ڈاکوؤں کے خوف، قدم قدم پر، جاگیرداروں سے محصولات اور گنڈ کی پابندیوں، عام لوگوں۔۔۔ ہاں روپے پیسے
کی، ناپ تول اور کرنسی کی جگہ جگہ مختلف اقسام کے باعث بہت محدود تھی۔

ہندوستان کے حالات یورپ سے بہت مختلف تھے۔ بقول ظہیر لدین بابر "ہندوستان کی دوسری جوں یہ ہے
کہ یہاں ہر پیشے اور ہر حرفے کے کاریگر لا محاذ اور بے شمار ہیں۔ ہر پیشے کی اور کام کی ایک ذات ہے۔ یہ پیشے اور
ہنر پرست ہاں سے باپ سے بیٹے کو منتقل ہوتے رہے ہیں۔" (۹) اور ڈیورائٹ نے بھی لکھا ہے کہ "اہل یورپ
ہند کو ہر شے مثلاً لکڑی کے کام، صنعت کاری، سفید کاری، رنگ سازی، صابن سازی، پیشہ گری، سرد سازی،
آتش باری اور جوئے وغیرہ میں ماہر تصور کرتے تھے۔" (۱۰)

ہندوستان زراعت کی ترقی کا یہ عالم تھا کہ جب امریکہ میں مکئی دریافت ہوئی تو اس کی کاشت فوراً یہاں بھی
شروع کر دی گئی۔ دریائے سندھ اور جمنا کے ذریعے نہروں کا جال بچھ دیا گیا تھا۔ لاہور، آگرہ، چٹاگانگ، حیدر
آباد، برودان، اور بنگلہ وغیرہ جیسے بڑے بڑے شہر علم و تہذیب کے اعلیٰ مراکز تھے۔ موصلاات کے ترقی یافتہ نظام
کے تحت برصغیر میں سڑکوں اور دریائی راستوں کا جال بچھا ہوا تھا۔ سرائیں اور کنوئیں، چارواں اور سے چلتے دان
گاڑیوں، مسافروں و مال و اسباب کی نقل و حمل کے لیے عام دستیاب تھیں۔ جس کے ذریعے صنعت اور گھریلو
دستکاری کی مصنوعات یورپ، ایشیا اور عرب کے مختلف ممالک کو برآمد کی جاتی تھیں۔ اور یہ سب سے بڑا مال
کپڑوں کی صنعت کے ہزاروں مراکز تھے۔ ڈھاکہ کی مٹل اور لاہور کے ریشمی کپڑے اور قالین کی صنعت پوری
دنیا میں مانی جاتی تھی۔ سکھر، روہڑی، خیبر پور، ٹھٹھہ، درملتان بھی مختلف صنعتوں کے مراکز تھے۔ اکبر اعظم کے دور

میں ایک سو کے لگ بھگ ہندوستانی کارخانوں کا ذکر ملتا ہے یہ کارخانے بھی ملکیت نہیں بلکہ حکومت کے زیرِ انتظام ہوتے تھے جہاں تو خشک، قاسین، زین، برتن، ستر پوشی، ہاتھی دانت کی مصنوعات، عطر، تیل، بھی، تصاویر، ریورات، موتی و ریشمی کپڑے اور اسلحہ وغیرہ بنایا جاتا تھا۔ مغل سلطنت کے وقت تک افغانستان، دہلی کے ماتحت تھا اور افغانستان کے رستے بلخ، خراسان، سمرقند اور ایران سے بہت سی تجارت ہوتی تھی۔

سندھ میں ٹھنڈے دریا، ہوری، بندر گجرات میں سورت، مال بارہ، کالی کٹ اور کوچیں، شرقی ساحل پر مسون، پٹن اور بنگال میں سات گاؤں، سری پور، چٹاگانگ، ورنہ رگاریگاؤں کی بندرگاہیں مشہور تھیں۔ ان بندرگاہوں سے تجارتی سامان عرب، ایران، ترکی، عراق و مشرق وسطیٰ و سکندریہ کے راستے برصغیر کی برآمدات یورپ و اٹلی کی بندرگاہوں تک پہنچتی تھیں۔ (۱۱)

دریائے گورگھ نے ٹھیک لکھا ہے کہ یورپ کی نشاۃ الثانیہ اسی تجارت سے موصول ہونے والی دولت کے ذریعے آئی گئی۔ (۱۲) جواہر لال نہرو نے ہندوستان در یورپ کی تجارت کے حوالے سے لکھا ہے کہ ”روس کے مصنفوں نے اکثر اس بات پر اکتفا کیا ہے کہ سونا مدد کر دہم سے ہندوستان اور مشرقی ملکوں کو جاتا تھا ورنہ اس کے بدلے میں مشرق والے مختلف قسم کے اسباب تفریح بھیجتے تھے۔“ (۱۳) دراصل ہندوستان کے ساتھ تجارت کے بدلے میں دینے کے لیے صرف اس تھی جو یہاں کے گرم موسم کے باعث بکار تھی۔

ہندوستان میں روزمرہ استعمال کی چیزیں اور دیگر بنیادی ضرورتیں کبھی بھی عام آدمی کی پہنچ سے باہر نہیں رہی تھیں۔ اس ارزانی کے ساتھ ساتھ عام مزدور کو اتنی جرت مل جاتی تھی کہ وہ تنگ دستی کا شکار نہ ہو۔ اس بات کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر مشرق حسن لکھتے ہیں

”ایک روپیہ میں چالیس دام ہوتے تھے اور مزدور کی یومیہ اجرت دو تین دام ہوتی تھی ایک مزدور آدھے دام میں صبح دشام کی روٹی کھا سکتا تھا۔ کبر کے زمانے میں سب سے ”نکمر“ غلام کو ایک دام یومیہ ملتا تھا۔ ماہر کار میگر کو تین سو تین روپے ماہوار ملتے تھے۔ کارخانوں میں کام کرنے والے ”کرخنداروں“ کو ستر سو پینسٹی کے شروع میں دو روپے ماہوار ملتے تھے۔“ (۱۴)

جب کہ دل ڈیورائٹ کے بقول:

”کبر کے عہد میں دستکاروں کو تین سو نو سینٹ روزانہ معاوضہ ملتا تھا لیکن اس کے مقابلے میں پینسٹیں خاصی ارزاں تھیں۔ ۶۰۰ میں ایک روپے کی مائیت ۳۲.۵ سینٹ تھی جس سے ۱۹۲۸ء پاؤنڈ گندم یا ۸۷۲ پاؤنڈ جو خریدنا چاہتا تھا۔۔۔ ستر سو پینسٹی میں ہندو آئے

والے ایک اور انگریز کاروبار کا وسط خرچ صرف چار سینٹ تک محدود تھا۔ (۵)

ہندوستان کی مرکزی حکومت بالعموم انتظام، طاقت اور انتظام کے حوالے سے بہت شاندار رہی۔ برصغیر
 اتالیقی طور پر ایک مرکز کے تحت منتظر رکھے کے لیے حکومتی کاموں کی تقسیم بہت زیادہ وسیع و آراستہ تھی۔ اکبر کے دور کی
 اتالیقی مشینری میں منصب داروں کے تین تیس (۳۳) درجے تھے۔ منصب داری کی طرح بادشاہ اور اعلیٰ عہدائیں
 نہ تو ذات ملکیت کا حق کسی کو دیتیں اور نہ ہی امراء کے عہدوں کو موردی حیثیت دیتی تھیں۔ زمینیں نجی نہیں بلکہ خدا کی
 ملکیت اور "ارٹ شدہ" مالی جاتی تھی جو قابلیت کی بنا پر بادشاہ کی طرف سے کبھی بھی کسی کو بھی دی جا سکتی تھی۔ بقول
 سید حسن "منصب داروں اور جاگیرداروں کو زمین پر حق ملکیت حاصل نہ تھا بلکہ ملک کی ساری زمین ریاست کی
 ملکیت تھی۔۔۔ بادشاہ سب سے کسی منصب دار سے خوش ہوئے تو لاہور، اودھ یا ملتان کی جاگیر عنایت کر دی،
 ناراض ہوئے تو بنگال بھیج دیا یا گواہار کے قلعہ میں قید کر لیا" (۶) کسی امیر یا زمیندار کو سرکاری فرائض کی ادائیگی
 کے لیے فوجی طاقت کا استعمال بھی کیا جاتا تھا۔ یوں زرعی اراضی کا نظام موردی نہ ہونے کے باعث یہاں کے
 منتظم اسے طوق تھے ہی نہیں کہ یورپی جاگیرداروں کی طرح بادشاہ کے اختیارات کو چیلنج کر سکتے۔ زمین گاؤں کی
 مشترکہ ملکیت تھی۔ بادشاہ کا کسی کورمین دینا دراصل اس سے ریاست کے لیے ایک مقررہ لگان وصول کرنا تھا۔
 امراء زمینوں کے بدلاؤ کی وجہ سے اپنا اثر و رسوخ ایک علاقے میں قائم نہیں کر سکتے تھے۔ دیہاتوں کی زیادہ منظم
 و خود مختار حیثیت کی وجہ سے لوگ خوش حال زندگی گزارتے تھے۔ کار مارکس کی طرح ڈی ڈی کو بھی نے بھی
 ہندوستانی دیہات کو "لازمان" اور وقت سے آزاد نظر آنے والا، بیرونی دنیا سے تقریباً منقطع و خود منقسم قرار دیا ہے
 جس میں پیشہ ور ذرائع کی تقسیم کو قرون وسطیٰ کی پیشہ ورانہ برادری (GUILD) کا ہندوستانی قائم مقام" کہا
 ہے۔ (۷) بقول سبط حسن "مملکت کے امور میں دیہات کے باشندوں کو کوئی دخل نہیں ہوتا تھا اس وجہ سے ان کو
 اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ دہلی کے تخت پر کون بیٹھا اور کون معزول ہوا۔ بشرطیکہ ان کے گاؤں کی چھوٹی سی دنیا
 اس تبدیلی کا کوئی اثر نہ پڑے" (۸) جو اہل رنہرو کے مطابق دیہات کی سارا نہ منتخب کردہ پنچایت کے آئینی
 اور انتظامی اختیارات وسیع ہوتے تھے جو زمینوں کی تقسیم اور لگان کی وصولی بھی کرتی تھی۔ کئی کئی پنچائتوں پر نگران
 کے لیے ایک بڑی پنچایت ہوتی تھی۔ عورتیں بھی ان پنچائتوں کی ممبر ہوتی تھیں۔

دیہات کی یہ پنچائتیں اپنی آزادی کی بڑے اہتمام کے ساتھ حفاظت کرتی تھیں۔ یہ
 قانون بنا دیا گیا تھا کہ کوئی سپاہی دیہات میں اس وقت تک داخل نہیں ہو سکتا جب تک اس
 کے پاس شاہی جازت نامہ نہ ہو۔ (جبکہ) ہر بڑے شہر میں بہت سے کاربگر و رسواگر
 ہوتے تھے اور دستکاروں کی انجمنیں ہوتی تھیں۔ تجارتی انجمنیں اور سہوکار کارپوریشن قائم

تھے یہ سب اپنے اندرونی انتظامات خراب کر رہے تھے۔“ (۹)

یعنی گاؤں کے لوگ حکومت کو لوگان کی دانیگی کے بعد معاملات میں خود مختار تھے۔ نئے ممد آدروں کی نوبت کے نتیجے میں بھی ہندوستان کی یہ معاشی اور سماجی تنظیم بدستور برقرار رہی۔ دیہات کی اس خود مختاری کا زوال بدست دواہی کے تحت بعد ازاں انگریز کے یورپی موروثی جاگیرداریت کے پھیلنے سے ہو گیا لیکن یہ دیکھی خود بریت بعد کے ادوار میں ریاستی انتظام کا حصہ بننے لگی۔

”عدو الدین ظہبی (۳۱۶ء۔ ۱۲۹۶ء) نے جو زرعی اصلاحات کیں ان کے ذریعے

گاؤں سے چودھری، مقدم اور خوط کی تمام آمدن کو لے لیا۔ اس نے حکومت کا پچاس فیصد حصہ مقرر کیا جو اتنا زیادہ تھا کہ اس کی ادائیگی کے بعد ان کے پاس بقدر ضرورت ہی بچتا تھا۔ دراصل عدو الدین ان کی طاقت کو کمزور کر کے اپنے خلاف یورپ کے جاگیرداروں جیسی بغاوت کے اندیشے کو ختم کر دینا چاہتے تھے۔ شیر شاہ سوری (۱۳۸۶ء۔ ۱۵۳۵ء) نے ایک انقلابی قدم اٹھایا اور مقدم اور چودھری جو اب تک صرف گاؤں کی پنچایت کے سامنے ہی جوابدہ تھے انہیں سرکاری ملازم کی حیثیت دے کر حکومت کے سامنے جوابدہ کر لیا اس طرح ان کی خود مختار حیثیت کو ختم کر دیا۔ اکبر اعظم (۱۵۵۶ء۔ ۱۶۰۵ء) نے ان تمام انقلابی کارروائیوں کو ایک نظام کی شکل دے دی۔ جس سے حکومت اور کسانوں کے درمیان براہ راست رابطہ قائم ہو گیا۔“ (۲۰)

دیہات کی کمزور ہوتی یہ خود مختاریت مرکزی انتظامیہ کے ریاستی ڈھانچے سے مسلک ہو کر ارتقا پذیر ہندوستانی قومی نظام کی منصوبہ بندی کا باعث بنی۔

یورپ میں بارہویں تا تیرہویں صدی کی مسیحی جنگوں میں فوجی ضروریات کی فراہمی کے لیے تاجر طبقہ وجود میں آیا۔ اٹلی کی شہری ریاستوں وینس اور جینوا میں تو کچھ نہ کچھ بری تجارت پہلے سے موجود تھی۔ یہاں مسلم اقتدار کے دور میں شمالی فریقہ کے مسلمانوں سے تجارتی معاہدات و تعلقات کے نتیجے میں وجود میں آئے۔ کئی تجارتی مقامات بحیرہ روم کے کناروں پر قائم تھے۔ لہذا مسیحی جنگوں میں زیادہ تجارتی منافع کما کر اٹلی کے تاجروں نے خود کو مستحکم و منظم کیا اور تجارتی توسیع کے لیے جہاز سازی کی طرف بھی توجہ کی۔ برقیہ اور سر دیورپ کو گوشت محفوظ رکھنے کے لیے مسالوں، سوئی کپڑوں اور امراء کو سامان، تیش، پھنی کے برتن، شیشے کا سامان، سلک، ساشن، ہیرے جواہرات و زیورات، قالین و عطریات کی ضرورت تھی۔ مشرق کے ساتھ تجارت میں بہت زیادہ نفع تھا اسی نے گامیہ کے تجارتی سرمایہ دار کو پیدا کیا تھا۔ یوں شہروں میں تجارتی میلے بڑھے اور امن عامہ، تحفظ اور تجارتی مرکزیت

کا تصور بھرتا۔ تجارتی طبقہ قدیم پابندیوں کوڑنے اور شہروں میں زمین کی فروخت و عدالتی نظام اور محصولات سے
منافع کا خواہش مند ہوتا کہ ان کے بغاوتیں سامنے آئیں۔ زمینیں بھی تجارتی جنس بنی اور کسان ایک غلام سے آزاد
مردود بن گئے۔ زمین اور کسان کے وراثتی و ملکیتی حق سے محرومی، آپس کی خانہ جنگیوں اور نئے درمیاے طبقے بنی
تاجروں سے بے گیر دار کمزور ہوا۔ بادشاہ کا ٹھکانہ جڑ طبقے پر بڑھا تو پندرہویں صدی میں پہلی ماریا دشاہ نے قوی
پر محصولات کا طریقہ رائج کر کے ٹخنوہ و رمدارم رکھے۔ انہی دنوں مارٹن و تھر جیسے مصلحین نے ۱۳۶۵ء میں جرمنی میں چھاپ خانہ کی ایجاد سے علم پرے
نکلیسا کی چارہ داری توڑ کر اسے عام کر دیا۔

اس نئی تجارت یعنی ابھرتے ہوئے متوسط طبقے (تجارتی) طبقے نے کبھی طرح محسوس کر لیا تھا کہ اس کی مزید ترقی کے لیے وہیں قدم فرسودہ جاگیرداری نظام خارج ہے اور کلیسا قدیم جاگیرداری نظام کا مصوبہ قلعہ ہے اس لیے جاگیرداری نظام کے خاتمہ کے لیے اس کلیسا کی قلعہ کو ڈھانا ضروری ہے۔ چنانچہ اس وقت یہاں ہوا۔ اس کشاکش نے مذہبی رہبروں کو رکھ رکھاؤ اور یہ دقت کا تقاضا بھی تھا۔ مذہب کی یہی تحریک "پروٹسٹنٹ ریفارمیشن" کے نام سے موسوم ہوئی۔ درحقیقت یہ پہلی نتیجہ خیز لڑائی تھی جس نے ایک طرف پاپائے روم کے اقتدار علیٰ کو ختم کیا اور دوسری طرف ابھرتے ہوئے متوسط طبقے کو فرسودہ جاگیرداری نظام پر حاوی کیا۔ (۲۱)

سہ سو برس صدی یورپ کی ترقی کے آغاز کا دور ہے۔ اس دور کی ایجادات اور سائنسی معلومات نے غیر محفوظ اور بے شمار محصورات کی پہلی بڑی تجارت کے مقابلے میں سمندری سفر کو ترقی دی۔ تجارتی منافع کمانے اور بڑے مار کرنے کے شوق میں واسکو ڈے گاما، ورکولمبس نے امریکہ، افریقہ اور ایشیا کے ساحل اور نئی دیا گیس دریافت کیں۔ ۲۰ برسوں نے دستکاری مرکز قائم کیے، دریائے یاد ہاڑی پر کارہنگروں سے کام کروانا شروع کر دیا۔ انگلستان میں ادنی کپڑے اور لوہے کی دست کاریوں میں کافی ترقی ہوئی۔ دوسرے ملکوں سے فوجی لوٹ مار، ٹیکس، خراج، ۲۰ دان، سستی خرید اور غلاموں کی تجارت وغیرہ نے سرمائے کو کئی گنا کر دیا جس سے سودی کاروبار کے پھیلنے کے لیے بینکنگ سسٹم قائم ہوا۔ نئی ضرورتوں کے تحت جاگیردار اور پادری بھی تجارت میں حصہ لینے لگے۔ ہوتے ہوئے معاشی نظام کے باعث مذہبی نظریاتی و جانچے میں تہذیبیں ناگزیر تھیں کیوں کہ معاشی قوت اب کلیسا سے تھرتی سرمایہ داروں کی طرف منتقل ہو گئی تھی۔ پرانے مذہبی عقائد نئی معاشی قوتوں کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے۔ بہتر من لکھتے ہیں۔

”مسوہوں اور ستر ہو یر ہدی میں یورپ کی طاقتیں نہ صرف برصغیر میں پاؤں جماتے کی کوشش کر رہی تھیں بلکہ پورے افریقہ ایشیا اور امریکہ میں لڑے اور آ پاریاں قائم کرنے

میں لگی ہوئی تھیں۔ یورپ کے پھوسے بڑے شہروں میں، تجارتی مراعات قائم ہو چکے تھے۔ جاگیرداری اور زمینداری نظام سترہویں (۱۷) صدی

درہندوستان میں پندرھویں اور سترھویں صدی میں معاشی ترقی کے ساتھ ساتھ "اقتصادی" مراعات پٹ کے خلاف شرارت کار ہنرمندوں کی بھگتی تحریک کا آغاز ہوا جس میں کاریگر جو اس وقت "اقتصادی" مراعات کے خلاف جیسے بارگرسٹال تھے۔ اس کا مقصد مذہب و نسل سے بالاتر ہر ایک وسیع ترقی کے نظام سے اس وقت کے ہندوستانی کے حقوق و ریاست کے اثرات ہندوستان کی سیاسی، سماجی، اور معاشی سطح پر بہت دور رس ہوئے۔ انھیں دران کے قوی سطح پر سیاسی، معاشی، مذہبی، تعلیمی اور فکری قدما کی اثرات کی پیدائش تھی۔ شہر شاہوں جیسے عی تنظیم کی بنائی ہوئی سرکاری، سرانجیں اور محفوظ راستے تجارت کے مزید فروغ میں مہم جوئی کرتے ہوئے، تجارتی مراعات ہندوستان کے کونے کونے میں پہنچے لگا جس سے صنعت و حرفت کی ترقی ہوئی۔ مہذیبوں میں مال کی مالکیت بڑی ترقی اور میں اضافہ ہوا جس نے غیر ملکی تجارت کی ترقی میں مزید اہم کردار ادا کیا۔ حکومت نے تاجروں کی سرپرستی کی شاہی خاندان اور مراد نے تجارت میں سرمایہ کاری کرنے کے ساتھ ساتھ تاجروں کی جو صد فیاضی کی حکومت نے تجارت کے فروغ کے لیے باقاعدہ محکمہ قائم کیا جو منڈی میں قیمتوں کا تعین کرتا تھا۔ ابراہیم نے پورے ملک میں ایک کرسی کو نافذ کر کے تجارت کو مزید فروغ دیا۔ ہندی، اردو، لہنگہ، فرائی کا قیام اور چانوں مرٹوں، روپیوں اور سکوں کی تحریکوں کی صورت میں قومیت پرست اور جمہوری قوتوں کا بھارا ایک وسیع تر سماجی و سیاسی معیشت کے مستحکم نظام کا اظہار تھا۔ ہندوستان کے تاجر کاریگروں سے ملان تیار کرتے رہا اس کو ملکی وغیرہ کی منڈیوں میں فروخت کرتے۔ یوں حکومتی سرپرستی، بھگتی رواداری، نئے شہروں کے قیام، مزدوروں، سرانجوں کی تعمیر، ملان دامن اور حفاظتی انتظامات کی وجہ سے ہندوستان کا تاجر پے ملک میں "تجارتی سرمایہ" پیدا کر رہا تھا۔ یہ "تجارتی سرمایہ" پورے ہندوستان کے دستکاروں، کاریگروں اور صنعت کاروں کے لیے بہت معاون تھا۔ اس سے ہندوستان کی صنعت (خصوصاً کپڑے کی) انہی ترقی یافتہ تھی۔ اس ہندوستان "کثرت و تعداد" کے لیے بہت سے "تجارتی سرمایہ" کے متحرک مرحلے میں رواں دواں تھا۔ اسی "تجارتی سرمایہ" نے "صنعتی" سرمایہ کے معاشی نظام کی طرف ارتقاء پذیر ہونا تھا۔ یہاں جو معاشی تہذیبیں آ رہی تھیں وہ اس میں جو صد فیاضی پر مشتمل تھیں وہ اس تہذیبی کے عمل کو تیز کر رہی تھیں۔ ہندوستان کا تاجر طبقہ دراصل متذکرہ سیاسی و سماجی رشتوں کے نتیجے میں سامنے آیا تھا جو کہ خوش حالی اور ترقی یافتہ معاشرے کی علامت تھا۔ فیروز آباد، حصار، فتح آباد، فیروز پور، فتح آباد، پٹنہ اور پٹنہ جیسے نئے آباد ہونے والے شہر اس بات کا روشن ثبوت ہیں کہ وہ جہ ہے کہ جاگیرداری کے دور میں ہندوستان اپنی ہم عصر تہذیبوں کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ اور ترقی یافتہ تھا۔ یہاں کا معاشرہ منجمد و غیر ہوا

نہیں بلکہ زرعی دور کی مہد پہ مہد تہذیبوں اور تھانوں کو پورا کرنا ہوا ان کے بڑھنے والا معاشی دور
 زرعی، صنعتی اور معدنی دولت کے حوالے سے بالکل ٹھیک لکھا گیا ہے کہ اس کی 'اسی شہت نے تہذیبوں
 سے تہذیبوں، ایریوں، ہندو، سیٹھیوں، ترکوں اور تاتاریوں اور سمندری راستے سے وندیزیوں، ہالینڈ
 انگریزوں اور فرانسیسیوں کو فوج کشی کی ترغیب دی تھی۔' (۲۳)

یورپ کی تجارتی رکتوں سے بڑھنے سے وٹس اور تھانوں کے بعد پرتگال، سپین، ہالینڈ، انگلستان، فرانس،
 تجارتی مراکز بن گئے۔ انھوں نے ہندوستان، چین، جاپان، وسطی امریکہ کے سیکسکو اور جنوبی امریکہ کے
 شمالی امریکہ اور افریقہ تک اپنی پہنچ مکمل کر لی۔ یہ فتوحات ان پیشہ ور مہم جو کمپنیوں کے ذریعے سے کی گئیں جن کا
 تھا کہ "حوصلہ مند تاجروں کی جماعت ان ملکوں، سلطنتوں، جزیروں اور مقامات کی تلاش کے لیے قائم کی جا رہی ہے
 جن تک تاجروں کی ابھی رسائی نہیں ہوئی ہے۔" (۲۴) اس تجارتی انقلاب نے سائنسی ایجادات، نئی دریافتوں
 جدید علوم، ادب اور آرٹ کو ترقی دی۔ دنیا کے چار براعظموں کے درمیان ہونے والی اس تجارتی سرمایہ کاری کے
 لیے ایک نئے سرمایہ داری ادارے "جوائنٹ سٹاک کمپنی" نے جنم لیا۔ جس کے حصص کو فروع و نقصان کی بنیاد پر عموماً
 میں فروخت کیا جاتا تھا۔ ان کمپنیوں کو حکومت کی، شہر باد اور قانونی طور پر اجازت دیا گیا حاصل تھیں۔ ان کمپنیوں
 میں سے سات کمپنیاں تو "ایسٹ انڈیا کمپنیوں کے نام کی تھیں۔ یہ انگلستان، ہولینڈ، فرانس، سویڈن اور ڈنمارک
 میں قائم ہوئیں۔" (۲۵) اسی دور میں چین، ہندوستان کی تلاش میں سیکسکو اور بیرو میں سونے چاندی کی کانوں سے
 ۱۵۳۵ء سے ۱۶۰۰ء تک چھ لاکھ ہزار کلو گرام سے زائد چاندی لوٹ لیا گیا جس نے پورے یورپ کی معیشت پر
 دیا۔ تہذیبوں نے جاگیرداروں کو اندر کی اندر کھوکھل بھی کر دیا۔ بے روزگاری کے باعث کسانوں کے شہروں
 راج کرنا شروع کر دیا جہاں نیا ابھرتا ہو تجارتی سرمایہ داران کا منتظر تھا۔ سترھویں صدی اور اٹھارھویں صدی
 ہندوستان کی طرح دست کار صنعت بھی مینوفیکچرنگ پر مشتمل یورپی تجارتی سرمائے کا دور تھا۔ یورپی اقوام نے
 سرمائے اور دولت کے حصوں کے لیے افریقہ اور امریکہ جیسے کمزور قبائلی ملکوں میں نسل کشی کر کے ممالک پر
 کیے لیکن ہندوستان جیسے مضبوط و طاقتور حکومتوں سے پہلے بہل صرف تجارتی مراعات مانگیں۔ اس وقت تک
 تجارتی معاشی توازن ہندوستان کے حق میں ہی تھا۔ یہاں معاشی فتوحات کے لیے یورپ کی تمام اقوام
 درمیان دوڑ لگ گئی۔ چھارہویں صدی میں ہندوستان کی مصنوعات کے خلاف رزاں ہونے کی وجہ سے انگلستان
 میں احتجاج بلند ہوا کیوں کہ اس دور میں جن دست کار فیکٹریوں نے کام شروع کیا وہ ہندوستانی مال کے باعث
 سخت نقصان اٹھا رہے تھے۔

✓ یہ احتجاج دراصل ۱۶۹۶ء میں شروع ہوا تھا جب انگلستان کے دست کاروں نے ہندوستان

اور چینی مصنوعات کی درآمد کے خلاف ہڑے کئے تھے۔ احتجاج کا یہ سلسلہ جاری رہا تا آنکہ ۷۰ء میں بھارت سے ریشمی کپڑے اور پھولدار سوتی کپڑے کی درآمد پر پابندی عائد کر دی گئی۔۔۔ تاہم تجارتی مقابلہ پھر بھی جاری رہا۔ بنگال اور سوت کا تجارتی تعلق سست ہوتا تھا کہ انگلستان کے جولاءہ ہائیڈروکاربٹ میں ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ اٹھارویں صدی کے اوائل میں پھر احتجاج ہوا جس کے پیش نظر حکومت نے پیسے و ہندوستانی کپڑے کی درآمد پر ڈیوٹی لگائی اور پھر ۱۷۲۰ء میں ہندوستانی کپڑا پہننا قانونی طور پر جرم قرار دیا۔ (۲۶)

بعد ازاں انگلستان سب سے پہلے اپنے ہاں کے جاگیردارانہ نظام کو مٹانے اور ہندوستانی دست کار صنعت بنانا کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ لہذا اس نے اپنی نئی قوتوں کے ذریعے ہندوستان میں پرتگال، فرانسیسی، ہولینڈی، سپانیول، اقوام کو شکست دے کر نوآبادیات قائم کرنے کے لیے ریں صاف کر دیں جس سے ہندوستان کی تاریخ کا پس منظر گہرا ہو گیا اور پاک و ہند ایک طویل نوآبادیاتی غلامی کے شکنجے میں جکڑ گیا۔ ایڈورڈ سعید، ٹیکل ڈوئل کے دے سے کہتا ہے کہ "ایسا برا ایک ری یا غیر رسمی تحقق ہے جس میں کوئی ریاست اور سیاسی معاشرے کی سوئرسی حاکمیت کو کنٹرول کرتی ہے۔ اسے طاقت، سیاسی گٹھ جوڑ، اقتصادی، سماجی یا ثقافتی نصابیت کے ذریعے حاصل کیا ہوا ہے۔ سامراجیت محض کسی ایسا نوآبادیاتی قائم کرنے یا برقرار رکھنے کا عمل یا پالیسی ہے۔" (۲۷) نوآبادیات کا یہ ٹکڑہ آج بھی جاری ہے۔ اسی لیے ایڈورڈ سعید کے بقول

"ہمارے دور میں جہاں وسط نوآبادیت تقریباً ختم ہو گئی ہے سامراجیت جس جگہ موجود تھی اب بھی وہیں جاری ہے اور یہ سیاسی آئینڈ یا جو جیکل، اقتصادی اور سماجی دستیر کے ساتھ ساتھ عمری ثقافتی حلقے میں بھی موجود ہے۔" (آزادیوں کے بعد بھی) اس دور کی واضح ایک شناخت ہونے کے باوجود سامراجی ماضی کا مفہوم مکمل طور پر اس کے اندر نہیں تھا بلکہ کروڑوں لوگوں کی حقیقت میں سرایت کر گیا تھا جہاں اس کی زبردست قوت آج بھی با اثر ہے۔" (۲۸)

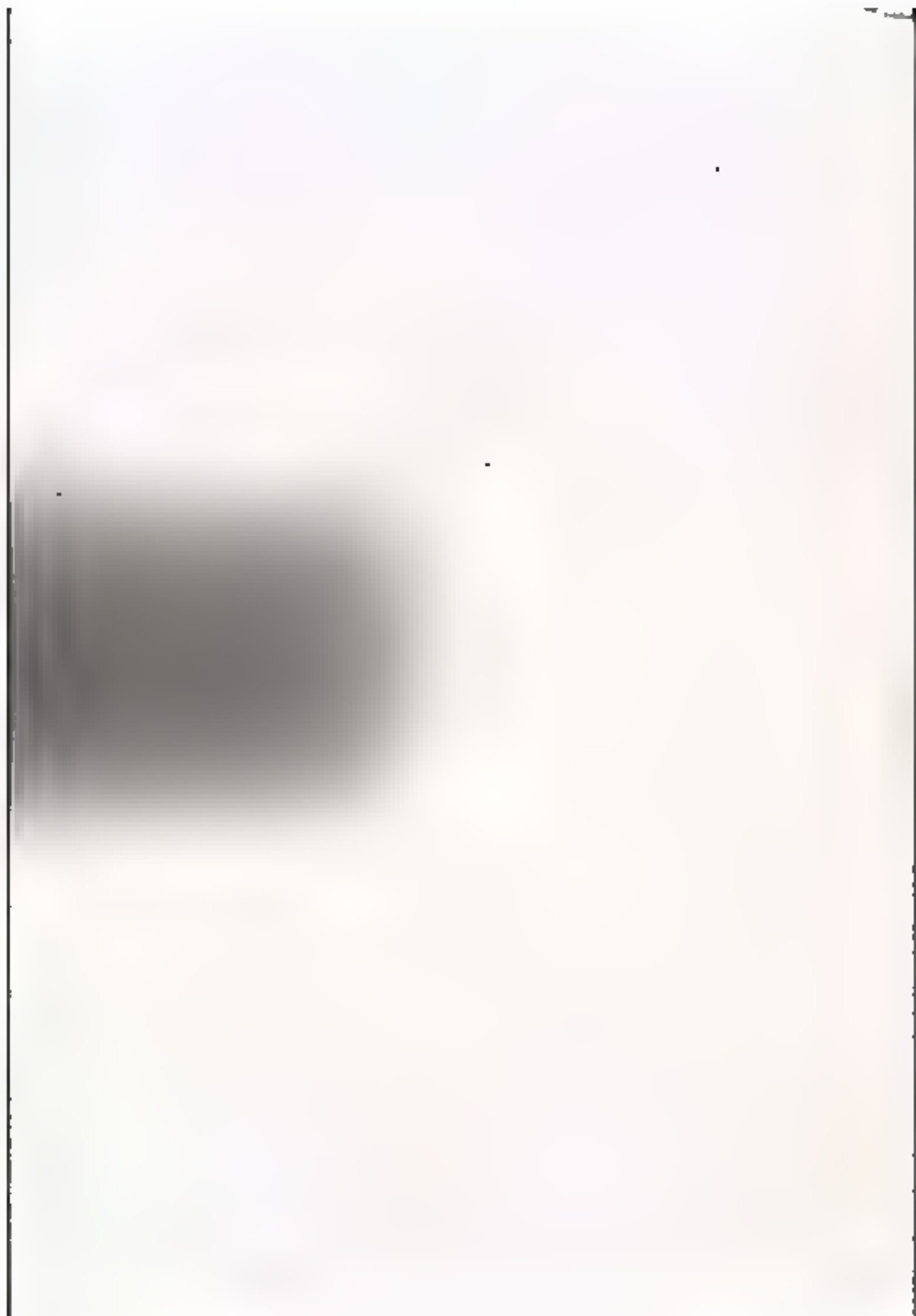
فرینز لیل نے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ "نوآبادیت اور سامراجیت نے اپنے پرچم لٹا کر سارا جہاں سے علاقوں سے اپنے پولیس دے واپس بل کر سارا مسئلہ حل نہیں کر دیا۔" (۲۹)

آج برصغیر پاک و ہند کا شعر و ادب، تاریخ، ثقافت، سماجی سیاسی صورت حال نوآبادیاتی اور پس نوآبادیات کے اس کی اس تقسیم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے اردو دنیا میں اس حوالے سے تحقیق کے نئے رجحانات آئے ہوئے ہدیہ شعور کا حصہ بن رہے ہیں۔

حوالہ جات -

- ۱- ای ڈی کوکسی، قدیم ہندوستان کی ثقافت و تہذیب۔ تاریخی پس منظر میں "فیس بک" لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۵۳۔
- ۲- علی عباس، جلد ۱، باب ۱ "ریاست ہندوستان قدیم" فردالروزی، جلد ۱، ص ۹۹۱ء، ص ۸۴۔
- ۳- اے ڈی رٹ "ہندوستان" تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱۱۰۔
- ۴- یو یو برہمن، پورب، میر کیسے، ہمارے جسد و تکفیل، عہد ہندو ملک (نگارشات، لاہور، ص ۴۱۔
- ۵- ایضاً، ص ۲۶۔
- ۶- مبارک علی ڈاکٹر، "جاگیر داری اور جاگیردارانہ کلچر" مشعل، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۳۳۳، ۳۳۷۔
- ۷- سبطانی، لیدنگر، "دنیوں" دگرچی، ۱۹۸۳ء، ص ۳۰۔
- ۸- مبارک علی ڈاکٹر، "جاگیر داری اور جاگیردارانہ کلچر" مشعل، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۳۔
- ۹- سبطان حسن، "پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء" دنیال، کراچی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۷۶۔
- ۱۰- اے ڈی رٹ، "ہندوستان"، ص ۱۰۔
- ۱- بیشتر حسن، "شاعر و انقلابی" اکیمل، رڈ، لاہور، ص ۲۔
- ۲- اے ڈی رٹ، "ہندوستان"، ص ۱۱۳۔
- ۱۳- جواہر لال نہرو، "کاش ہند" تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۷۷۰۔
- ۱۴- بیشتر حسن، "شاعر و انقلابی"، ص ۹۔
- ۱۵- اے ڈی رٹ، "ہندوستان"، ص ۱۱۳۔
- ۱۶- سبطان حسن، "پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء" دنیال، کراچی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۸۲، ۲۸۱۔
- ۱۷- ای ڈی کوکسی، "قدیم ہندوستان کی ثقافت و تہذیب۔ تاریخی پس منظر میں" فیس بک، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۳۱۔
- ۱۸- سبطان حسن، "پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء"، ص ۲۳۸۔
- ۱۹- جواہر لال نہرو، "کاش ہند" تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۳۲۱۔
- ۲۰- ہونو، سہادی، مطبوعات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۲۸۔
- ۲۱- یو یو برہمن، پورب، میر کیسے، ص ۸۲۔
- ۲۲- بیشتر حسن، "شاعر و انقلابی"، ص ۳۲۔
- ۲۳- علی عباس، جلد ۱، باب ۱ "ریاست ہندوستان قدیم" "فیس بک" لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۵۳۔
- ۲۴- یو یو برہمن، پورب، میر کیسے، ص ۸۳۔
- ۲۵- ایضاً، ص ۸۶۔
- ۲۶- بیشتر حسن، "شاعر و انقلابی"، ص ۳۲، ۳۵۔
- ۲۷- یو یو سعید، ثقافت اور سماج (مترجم) (سر جواد) منظر، دہلی، پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۲۲۔
- ۲۸- ایضاً، ص ۲۵۔
- ۲۹- نواز، لکھنؤ، "دکان خاک" (مترجمین محمد پرویز، سجاد، قمر، لکھنؤ)، لاہور، نگارشات، ۱۹۹۶ء، ص ۳۳۔
- ۳۰- "اماس" شمارہ ۱۳، ۱۳، ۲۰۱۳ء۔

باب
اطلاق



فصل اوّل



حالی کا ادبی و تہذیبی رویہ (ما بعد نوآبادیاتی سیاق میں حالی کی عصری تخلیقی معنویت) ڈاکٹر محمد آصف

حالی نے ایک خط میں انگریزی تعلیم کے جو لے لے لکھا ہے
"انگریزی تعلیم کی بے شک اس زمانے میں بہت ضرورت ہے لیکن نہ یہی کہ مذہب اور
دین جیسی عزیز چیز کو اس پر قربان کر دیا جائے۔ یہ خوب یاد رکھو کہ نیوٹرکی اگر کچھ تھوڑی بہت
عزت انگریزوں کے نزدیک ہے تو عیسائی ہوسے کے بعد اتنی عزت بھی انگریزوں کی نظر
میں باقی نہیں رہتی۔" (۱)

اسی طرح جب حالی پر مغربیت اور انگریزیت کی تقلید اور اس کو پیلاسنے کا الزام لگایا گیا تو حالی نے اس کا دتر
یوں کیا:

"مجھ کو مغربی شاعری کے اصول سے نہ اس وقت کچھ آگاہی تھی اور نہ اب ہے۔ میرے
نزدیک مغربی شاعری کا پورا پورا متبع ایک ایسی ناکمل زبان میں جیسی کہ اردو ہے، ہو بھی نہیں
سکتا البتہ کچھ تو میری طبیعت مہلنے سے اور اغراق سے بالطبع نفور تھی اور کچھ اس نے
جہ سے نے اس نفرت کو زیادہ مستحکم کر دیا اس بات کے سوا میرے کلام میں کوئی چیز ایسی نہیں
جس سے انگریزی شاعری کا الزام عائد ہو۔" (۲)

مندرجہ بالا بیانات کا تجزیہ کیا جائے تو یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ حالی کس حد تک "انگریزی تعلیم کی
ضرورت" اور کس حد تک مغربی/انگریزی شاعری کے متبع کے قائل ہیں۔ شروع سے آج تک حالی پر بہت کچھ لکھا
گیا ہے۔ ان کے بارے میں مختلف آراء پیش کی گئی ہیں مثلاً حالی "سرسید کا تابع مہمل" ہیں۔ "وہ قوی بہاد
اور انقلابی" ہیں۔ یا یہ کہ حالی نے علی گڑھ تحریک کا رخ مغرب سے مشرق کی طرف موڑ دیا اور نہ اس سے پہلے
تحریک کا مطمح نظر انگریزیت کے سوا اور کیا تھا۔ "یا یہ رائے بھی موجود ہے کہ حراست کی بجائے یورپ اور
انگریزوں سے "مروجیت اور مدحت کا یہ نہ حالی کی قوی شاعری کی پہچان بنتا ہے۔" یا یہ رائے کہ حالی کی نظم و نثر

میں مشرق، مغرب کی ہر چورنگہ مشمولہ ہے، حالی مغرب کو مشرق سے بہتر اور انگریز قوم و مسلخوں سے بہتر تھے۔ (۳)

حالی کو سمجھنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں، مندرجہ بالا آراء سے ان کے تنوع اور تضاد کا اندازہ ہوتا ہے، یہاں پر متعقد یہ نہیں کہ ہم ان آراء کا قطعی مطابقت و تجزیہ کریں یا ان کے جوابات دیں۔ یہ تمام آراء و خیالات کے ساتھ پیش کی گئی ہیں۔ بہت خود ہمارے ذہن میں ان مطالعات سے مختلف سوالات ضرور جنم پیتے ہیں مثلاً کیا واقعی حالی مغرب کو مشرق سے برتر سمجھتے ہیں؟ کیا حالی مغرب سے مرعوب ہیں اور اس کے ملل و ملامت سے سنا سناتے ہیں؟ حالی کی حیثیت مرید کہ محض سایہ غمی کی ہے؟ مغرب اور مشرق کی کشمکش میں حالی کا رویہ کیا ہے؟ کیا اس کے دل نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت بالکل نہیں اور گرہ ہے دس بوجھت کی ہے؟ کیا وہ اپنی انفرادی شناخت نہیں رکھتے یا ان کی شخصیت کو نوآبادیاتی نظام کے بسا تک پہنچنے نے بالکل ہی مسخ کر کے رکھ دیا ہے۔ آج اس سے نوآبادیاتی نظام کے دور میں حالی کی معنویت کیا ہے؟ یہ اور س طرح کے بے شمار سوالات ہیں جو حالی کے مطالعات کے لیے آج کے قاری کو اکساتے ہیں۔ ایک مختصر سے تحقیقی مقالے میں ان سب حوالوں سے مفصل جائزہ دینا ممکن ہے، اس لیے تحقیق ہی کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مختصر تحقیقی تجزیہ پیش کیا جا رہا ہے۔

حالی کے تہذیبی رویے اور ان کے تمدنی مزاج کو سمجھنے کے لیے ان کی انفرادی شخصیت کو مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ ان کی انفرادی شخصیت ہی ان کے اجتماعی ردیوں میں ڈھل کر ابھری ہے۔ اسی طرح ان کے سبب حوالہ بھی نگاہ میں رکھنا ضروری ہے جس کے تحت ان کی انفرادی و اجتماعی شخصیت کی صورت گری ہوئی ہے۔

حالی کے کم و بیش تمام رفقاء اور ناقدین و محققین نے ان کی شرقی تہذیب و شرفیت کو تسلیم کیا ہے مثلاً مرید، سید محمود، سر اس مسعود، مولانا حبیب الرحمن خان شردانی، عبدالحامد دریابادی، سید سلمان ندوی، حویلیہ غلام السیدین، صالحہ عابد حسین، سید عابد حسین، مولوی عبدالحق، شیخ اکرم، سید عبداللہ، ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان، اور ڈاکٹر جمیل جالبی وغیرہ سب کی تحریروں میں مختلف مقامات پر حال کی شخصیت کے تجزیے ملتے ہیں اور سب نے اسی نگاہ نظر کا اظہار کیا ہے۔ (۴)

حالی ہماری قدیم مشرقی تہذیب کا نمونہ تھے۔ نیک نفسی، حسن سلوک، خلوص، درود دل، انصاف پسندی، سادہ روی، بالغ نظری، قومی درد، سبے غرضی، انسانیت، جدید تعلیم و تمدن کی حمایت، قومی تہذیب سے شغف، مروت، حیا، ضبط اور اعتدال، تقاضات، نام و نمود سے گریز، اعلیٰ ذوق شعر، حاجت روائی، مہمان نوازی، سادگی، انکساری اور ہمدلی، وسیع انظر، سربازان و سربان طبیعت، مزاج کی عجیبگی، ٹھہراؤ، قبولیت کی مفت لیکن اپنی رائے کے ساتھ، اسی اعتبار سے اپنی روایات اور انگریزی رجحانات کا امتزاج جھوٹ مبالغے ریاکاری تصنع اور خضوع سے غرت۔ یہی

وہ عناصر تھے جن سے حالی کی فطرت کا خمیر تیار ہوا تھا۔ سید محمود اس کی آراء اور کی ورتیز کی شہور و نامور کی رہا۔
 نیا دیکھی بڑی سے بڑی بارگاہ میں بھی خم نہیں ہوا انہوں نے سرسید سے یہ کہا تھا کہ 'یا حالی اگر خدا نخواستے تھی یہ
 سول کرے کہ تو میرے جتنے بندوں سے ملے ہے ان میں سے کون ایسا ہے جس کی پرستش کرنے سے تم اس قدر
 جاکے تو میرے پاس جواب حاضر ہے وروہ یہ ہے کہ وہ شخص اسلاف نہیں مانتی ہے۔' (۵)

یہ بیاں حالی کی شخصیت کی تفہیم کے لیے اس قدر ایک جہاں میں رہتا ہے۔ ہاں تو یہ نام سید ہیں،
 سرسید کے حلقہ احباب اور رفقاء میں جو بڑے بڑے مشاہیر اور قائل احزاب و اہل پرستش تھے، ان میں سے سب
 سے برتر اور لمبہ تھی۔ (۶)

ہمارا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ ہم حالی کو تمام بڑی خامیوں سے پاک تصاف اور بہتر قرار دے رہیں،
 یہ کر پیش کریں۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ حال ایک انسان ہونے کے ناطے انسانیات کے حسن و بد القیاس
 حامل تھے اس کی تحریریں اس کی انہی بلند اور پاکیزہ سیرت کی عکس ہیں۔ ان کی غم و غم میں، ان کی حاس و نامہ لکھی ہے
 جس سے اس کی طرب کا خمیر تیار ہوا تھا۔ حالی ایک غریب خاندان کے چشم و پتہ نہ تھے، شہنشاہ کے ماں بھولی، مہر
 رہے لیکن کیا بد تھی کہ سید محمود جیسے بلند پایہ آدمی نے اس کی تعریف کی۔ حالی میں سرسید کی وجہ است و راستہ کی
 قابلیت نہ تھی تاں قوی دور اور ب غرضی میں وہ سرسید سے بھی بڑے تھے، جوئے تھے۔ (۷)

حالی میں زحمت و تحریک اور مسکنوں کے خاموش اور غفلت کا رنگ تھے۔ اس کا کامیابی زحمت کی کامیابی کی طرح
 اہستہ اور پتھر پر کندہ ہونا نہیں ہے۔ اس کا انتہا ایک خوش انتہا و بدعتی فزنیہ تحریک کی اہلی و آوارہ تھی لیکن حد
 سے بڑھی ہوئی کسر عسی اور منکر سر اہلی نے اس کی عظمت پر یہ ۱۸۵۱ء رکھا۔ (۸)

حالی کی شخصیت جس عہد میں ابھر کر سامنے آئی وہ قلعہ و جہاد کی شہدش اور افراط و تفریط کا دور ہے۔ ۱۸۵۷ء
 نہ صرف سیاسی اعتبار سے بلکہ ہندوستان میں تہذیبی و تمدنی اعتبار سے بھی ایک یا کار و موز کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ
 صرف مسلمانوں کا انحطاط اس دور میں انتہا تک پہنچتا ہے بلکہ متعدد تحریکوں و شخصیات (مثلاً علی گڑھ تحریک، مولوی
 بدیع زہود اور اقباق وغیرہ) کی بنا پر مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا دور بھی یہی ہے۔ (۹)

۱۸۵۷ء کے بعد کا دور نہ صرف نئی نئی معاشرتی و تہذیبی تبدیلیاں اپنے ساتھ لایا بلکہ اس سے اسلامی قدروں
 کو بھی جیسج کیا۔ جس کے نتیجے میں نئی اور پرانی قدروں میں یک نوازی شروع ہو گئی۔ مشرق و مغرب، قدیم و جدید،
 مذہب و سائنس، شہنشاہیت و جمہوریت، جاگیر داری و سرمایہ داری، عقل و وجد، روحانیت اور مادیات، غرض ہر
 شے ایک دوسرے سے دست و گریباں تھی۔ ایک طرف ہندوستانی مسلمان تھے جو غفلت و زخم خورہ تھے۔ دوسری
 طرف جدید تنظیمات اور اس سے متعلقہ آلات و مصنوعات اور افکار و خیالات کا سامنا تھا۔ اس پیچیدہ و عسلیاتی

کیفیت میں دو قسم کی قیادتیں ابھر کر سامنے آئیں۔

۱۔ دینی قیادت۔ جس کے علمبردار علماء تھے (مثلاً دیوبند، دارالعلوم ندوہ)

۲۔ جدیدیت پسند قیادت۔ جس کے علمبردار سرسید تھے (مثلاً اعلیٰ گڑھ تحریک) تھے۔ (۱۰)

یہاں دونوں قیادتوں کا تفصیلی جائزہ لینا ممکن نہیں اس لیے ڈاکٹر جمیل جالبی کا یہ بیاب قلم بند کیا جاتا ہے۔

”دارالعلوم دیوبند اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تاریخ دراصل برصغیر کے مسلمانوں کی جدید

تاریخ کا نچوڑ ہے۔ برصغیر کے مسلمانوں نے مذہبی، معاشی، تعلیمی، تہذیبی اور سیاسی

حیثیت سے جو کچھ حاصل کیا یا گنوا یہ وہ سب کچھ ان دو اداروں کا فیضان ہے یہ دو ادارے

درخت کی دو جڑوں کی حیثیت رکھتے ہیں باقی کی شاخیں ہیں۔“ (۱۱)

سرسید کی ساری حکمت عملی اس غالب خیال کے تحت رہی کہ مگر یزوں کی حکومت مسلمانوں سے بہت زیادہ

مستحضر ہے اسے طاقت کے بل پر نہیں بنایا جاسکتا۔ جدید مغربی علوم اور حاکم قوم کی تہذیب و تمدن اختیار کرنے اور

ان کے ساتھ بے تکلف رہنے ہی سے ان کا احساس کمتری، مرغوبیت و احساس غلامی دور ہو سکے گا۔ اور اسی

صورت میں ان کی حیثیت بڑھے گی چنانچہ ان کی حکمت عملی دو بنیادی نکات کے گرد گھومتی ہے۔ (۱۲) ”سیاست میں

طاعت شعار کی اور داریوں میں جدیدیت“ (۱۳)

ان کی تمام ترجیحات، تعلیمی، علمی، تعلیمی، سیاسی معاشی، معاشرتی کوششیں اس لیے تھیں

”ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سویلائزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر رغب کیا

جاوے تاکہ جس حقارت سے سویل ڈیپٹی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہوا اور وہ بھی

معزز اور مہذب کہل دیں۔“ (۱۴)

سرسید کا منشاء یہ تھا کہ مسلمان مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں سے استفادہ کریں جو مفید ہیں۔ اور ان

پہلوؤں سے محبت کریں جو محض ہیں لیکن بہر حال تعلیم کی تحصیل شرط اول ہے۔ (۱۵) سرسید کا نقطہ نظر ہرگز یہ نہیں تھا

کہ مسلمان محض مگر یزی تعلیم کے ہو کر رہ جائیں بلکہ ان کا نقطہ نظر ہی اسلام اور مسلمانوں کا تحفظ تھا ان کے

مزدبک مسلمانوں کا عروج اسلام کا نتیجہ تھا اور اب اسلام سے دوری۔ انگریزوں کی ترقی بھی انہی اصولوں اور رسوم

و رسوم پر چلتے سے ہوئی تھی۔ ان کے نزدیک سب مسلمانوں کی ترقی کی صرف یہی صورت تھی کہ مسلمان انگریزوں

سے دوبارہ وہ علم و حکمت حاصل کریں جو کسی زمانے میں مغربی اقوام نے مسلمانوں سے حاصل کیے تھے۔ اسلام کی

ان کے نزدیک مسلمانوں کے دکھ کی مداوا ہے لیکن رواجی اسلام نہیں بلکہ وہ اسلام جو مغرب نے عربوں سے حاصل

کیا اور اسے عروج پر پہنچا دیا کہ خود مسلمان بچپانے سے قاصر رہ گئے۔ (۱۶) وہ چاہتے تھے کہ مسلمان اسلام

کے شیوہ سے بھی آگاہ ہوں اور مغربی علوم سے بھی۔ دوسرے الفاظ میں دوسروں کی ترقی اور تحفظ کے لیے
 مذہب اور سائنس کا مد پ کرا کے ایک نئے علم کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے جس کے ذریعے یا تو علوم جدیدہ کے
 مسائل کو باطل کر دیا جائے یا مشتبہ ٹھہرایا جائے یا اسلامی مسائل کوں کے مطابق کر دیا جائے کہ "اس زمانے میں صر
 ف یہی ایک صورت حیات اور حفاظت اسلام کی ہے" (۱۷) سرسید کے یہ قوال اس ضمن میں بنیادی حیثیت رکھتے
 ہیں۔ "فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور بچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور نگلہ رالہ لالہ کا تاج سر پر۔" (۱۸)
 "اسلام بالکل فطرت کے مطابق ہے۔" (۱۹) اقبال کے نزدیک بھی سرسید کا موقف یہ تھا کہ مغربی تہذیب و
 تمدن اور علم و حکمت کی جو روانگریزی تسلسلہ کے ساتھ آگئی سے ڈرنے کی چیز نہیں اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے
 اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطر نہیں۔ (۲۰) سرسید نے وسیع پیمانے پر اپنی تحریک شروع کی تھی۔ اس کے اثرات
 بھی تہائی جمہور گہر ہوئے۔ سرسید نے مغربیت و جدیدیت کے فرق کو ابھر کر کے رکھ دیا جو جدید تعلیم کے رستے پر
 ایمان داری و رہبروں کو دور کرنے کی کوشش کی۔ وقار اور خود اعتمادی پیدا کر کے اسی پر اعتماد دل کو جنم دیا جس نے
 اسلام سے اپنی بنیادی وفاداری ترک کیے بغیر حارث جدید کے تقاضوں کے مطابق میں قوم کی پیروی و تہذیبی
 بیداری میں حصہ لیا۔ اگر سرسید نہ ہوتے تو "ہم میں کوئی اقبال پیدا ہوتا نہ محمد علی جناح۔" (۲۱) سرسید نے مسلمانوں
 میں جدید مغربی علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی کا شوق پیدا کیا۔ یہ بہنا بالکل جا ہے کہ پچھلے سو سال سے مسلمان جو کچھ
 تھے اور جو کچھ آج ہیں ان پر پٹی گڑھ تحریک و سرسید کے فکر و عمل کے گہرے اثرات ہیں۔ یہی اعتبار سے سرسید کا
 دو قومی نظریہ اقبال و قائد سے بہت ناواقف ہے۔ پاکستان پر منتج ہوا۔ مجموعی طور پر اس تحریک کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ
 مغربی تعلیم و تہذیب و پر مسلسل اصرار سے وہ پرستی رہے اعتدال مغربیت کا رنگ گہرا ہونے لگا۔ خود سرسید کے
 ہاں مغربی تہذیب کے بار میں معذرتی مدافعتی و سرعوتی رویہ تھا جس کے منفی اثرات بھی ہوئے۔ بقول ابوالحسن
 علی مدنی انھوں نے اس نظام کو مغرب سے اس کی ساری تعلیمات، خصوصیات، روح و مزاج اور، قول و روایات
 کے ساتھ جوں کا توں درآمد کیا۔ (۲۲) جس کا نتیجہ ایک طرف تو رائج العقیدہ مسلمانوں کی حفاظت کی صورت میں
 نکلا دوسرے طرف ایسی نسل پیدا ہونے لگی جو دل و ذہن کے اعتبار سے مغربی تھی (مارڈیکالے کی پالیسی کے عین
 مطابق)۔ خود سرسید کو بھی بالآخر اس امر کا احساس ہو گیا تھا کہ "تعب ہے جو تعلیم پاتے جاتے ہیں اور جن سے قومی
 بھدائی کی امید تھی وہ شیطان اور بدترین قوم ہونے جاتے ہیں جس کو بہایت سعادت مند سمجھو اخیر وہ شیطان معلوم
 ہوتا ہے۔" (۲۳) اصل میں سرسید مغربی تہذیب سے مرعوب تو تھے لیکن وہ اس کی تحریک اس حد تک نہیں مانی تھی
 اور نہ اس کے یہ مقاصد تھے ان کی خواہش تو یہ تھی کہ "ہم بلاشبہ اپنی قوم کو اپنے ہم وطنوں کو سولہ نژاد قوم کی پیروی کی
 تلقین کرتے ہیں مگر ان سے خواہش رکھتے ہیں ان کی جو خوبیاں ہیں ان کی پیروی کریں نہ ان کی ان باتوں کی جو

س کے کمال میں نقص کا باعث ہیں۔ (۳۳) ان کے تمام تر علوم سے قطع نظر ہر حال پر مجبوری طور پر سرسید ایمانی اور مغربی تہذیب کے درمیان تطبیقی میں تہذیب مغربی سے مرعوب ہو گئے۔ ان کی مروجہ باقیات میں احساسِ مذہبی سے عناصر پیدا ہو گئے۔ انھوں نے تہذیب کے مقابلے میں سائنس اور عقل کو برتر قرار دیا۔ مادہ پرستی کے عناصر تہذیب آ گئے۔ وہ قدیم کے مقابلے میں صرف جدید ہی کو سب کچھ سمجھ بیٹھے۔ روایت کی کلی طور پر نفی کر دی یہی سہ ہے کہ قاضی جاوید نے سرسید کی اس مطابقت کو مجبور پذیر مطابقت قرار دیا ہے۔ انھوں نے نوآبادیاتی نظام کے تاثر میں تجزیہ کرتے ہوئے درست نتیجہ خذ کیا ہے۔ کہ سرسید کے ردیک نئی صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ نوآبادیاتی نظام اور مغربی تہذیب کو مکمل طور پر قبول کرتے ہوئے اس کے ہندو تھانے پورے کیے جائیں اور مقامی باشندوں کو نئی صورت حال کا مقابلہ کرنے کی دعوت دی جائے۔ سرسید نوآبادیاتی نظام اور حکمرانوں کے ساتھ تعلق بنانے کا راستہ دریافت کر لیا تھا۔ تاہم ہماری مارکس مزاج قوم پرست دانشوروں کو یہ امر فرسوش نہیں کہ چاہے کہ یہ نیا نقطہ نظر نہ وطن دشمنی تھا نہ موقع پرستی، مادہ پسندی، مادہ دینی پر۔ سرسید کے بارے میں فیصلہ اس سہ کی معروضی صورت حال کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح نوآبادیاتی نظام مقامی باشندوں کو مسخ کر کے رکھ دیتا ہے۔ غلامانہ ذہنیت اور مرعوبیت کے شبکے میں کلک دیتا ہے۔ بالکل اسی طرح مقامی باشندوں کے ذہن میں مسلسل استحصال کے تھمے میں مالا خراپے انسان ہونے کا احساس بھی جنم لے لیتا ہے۔ سرسید کے ہاں ہمیں اس نئے انسان کے جنم لینے کے عمل کے نشوش بھی واضح انداز میں نظر آتے ہیں۔ انہی نشوش کی بدولت سرسید نے شکست خورہ قوم میں ابرو اٹھاد اور مستقبل پر یقین پیدا کیا سرسید کا تعلق ایک عبوری دور سے تھا۔ وہ ایسے طبقے سے تعلق رکھتے تھے جو قدیم و جدید کے درمیان شدید کشمکش کا شکار تھا، یہ تضاد خود سرسید کی شخصیت میں واضح انداز میں موجود تھا۔ ایک طرف وہ جدید علوم و فنون کی اشاعت کے سب سے زیادہ پر جوش حامی تھے دوسری طرف جدید علوم کی اشاعت سے پیدا ہونے والے سماجی، ذہنی، سیاسی اثرات سے بھی حائف تھے۔ (۳۵) چنانچہ سرسید کا رد عمل سرسید کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا سرسید سے یہ گریز پسندی اور انحراف پسندی شبلی، سید امیر علی اور حالی کے ہاں واضح طور پر دیکھی جاسکتی ہے۔ برصغیر میں آزادی کی جدوجہد سرسید کے عہد میں شبلی، سید امیر علی اور حالی کی صورت میں دوسرے مرحلے میں داخل ہو گئی تھی۔ خود اعتمادی بحال ہونے لگی تھی اور غدی کی زبیروں کو توڑنے کا ولورہ پیدا ہونے لگا تھا (قاضی جاوید نے دوسرے مرحلے میں صم کلام کے حوالے سے شبلی اور سید امیر علی کو شامل کیا ہے۔ جب کی سطح پر حالی ہمارے نزدیک اسی مرحلے میں آتے ہیں تفصیلی تجزیہ آگے آتا ہے۔) عہد سرسید کے بعد آگے چل کر نوآبادیاتی نظام پر کاری ضرب لگائی گئی۔ نیا پاکستان جنم لینے لگا۔ غلامانہ ذہنیت ختم ہونے لگی، یورپ کی برتری کا طعنہ ٹوٹنے لگا۔ نئے انسان کا جنم آخری مرحلے پر پہنچا۔ علامہ اقبال، ابوالکلام آزاد اور عہدِ راشد سندھی اسی دور کے

حالی کی تمام تصنیفات و تخلیقات "مسدس حالی"، "مقدمہ شعر و شاعری"، "غزلیات کا دیوان"، "چپ کی داغ"، "مناجاتِ حیدر"، "محاسن اناس"، "مثنوی حقوق اولاد"، "انجمن پنجاب کے لیے پڑھی جانے والی نظمیں" (برکھارت، حب وطن، مناظرہ رحم و انصاف، نشاۃ اسید) مختلف مضامین سب کا مطالعہ کر لیجئے، ان کے موضوعات، اسلوب، اور طریق کار پر غور کیجئے، آپ کو حالی شبلی، اور امیر علی کی طرح سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود الگ نظر آئیں گے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ دوسرے رفقاء کی نسبت حالی، سرسید کے زیادہ قریب تھے دراصل سرسید تحریک بنانے والے حالی تھے۔ سرسید اس کے لیے ایک مثالی شخصیت کا درجہ رکھتے تھے چنانچہ انھوں نے دب میں وہ تبدیلی پیدا کی جو سرسید کا مطمح نظر تھی اس طرح حالی نے قومی دہلی مسائل میں سرسید کے سمجھنا ہو کر ادب کو اس مقصد کے لیے استعمال کیا۔ سرسید کے قریب ترین رفیق ہونے کے باوجود قومی دہلی مسائل اور تہذیب و ثقافت میں حالی کا رویہ وہ نہیں تھا جو سرسید کا تھا۔ صرف مسدس ہی کو مد نظر رکھ کر یہ جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ حالی نوآبادیاتی نظام کے اس مرحلے میں داخل ہو گئے تھے جس میں خود اعتمادی، بحال ہونے لگتی ہے لیکن حالی کا سب دلچسپ اور طریق کار شبلی سے مختلف تھا۔ بے حد حسیماں، مست، معتدل۔ ہمیں اس کے ادب میں (شبلی اور سرسید امیر علی کی طرح) مجبور مطابقت پذیری کے بجائے زندہ و با معنی تطبیق اور معتدل گریز پسندی کے اجزاء ملتے ہیں۔ حالی کے اس رویے کو سمجھنے میں جو چیز مشکل پیدا کرتی ہے وہ خود اس کی شخصیت ان کا مزاج اور ان کا سب دلچسپ اور طریق کار ہے (ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنا بھی تو دراصل نوآبادیاتی منطق اور نفسیات کی تردید ہی کا ایک طریق ہے۔ تجزیہ آگے آتا ہے۔)

حال کے مزاج کی، ہم صفت قبولیت یا مطابقت پذیری ہے لیکن وہ ان لوگوں میں سے ہیں جو دوسروں کی باتوں کو مان کر خود اپنی ایک رائے قائم کرتے ہیں وہ ان میں سے نہیں جو کسی بات پر رائے قائم نہیں کر سکتے۔ یہ تو زل اور اعتدال کا وہ درجہ ہے جو ان کے ہاں گہری متانت، عالمگیر محبت اور وسیع انسانیت پیدا کرتا ہے۔ وہ ہر چیز میں سے بہترین عنصر کو اپناتے ہیں۔ اسی لیے وہ اپنے ماضی کی قدردانی قوم کی روایات اور جدید گریزی رجحانات کا درست امتزاج کر سکے ان کی نفسی شرافت انہیں اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ مخالفت کیے بغیر محنت مند اجراء اخذ کریں چنانچہ انھوں نے انگریزیت کی مخالفت نہیں کی۔ وہ نوآبادیاتی نظام کے جس عہد میں رہے تھے وہ انہیں مخالفت کی اجازت دے بھی نہیں سکتا تھا۔ ہاں ان کی خوبیوں کو اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے قومی تقاضا اور ملی عظمت رفتہ کا شعور ضرور اپنی قوم میں پیدا کر سکتے تھے اور یہی وہ طریق کار تھا جو گریزی تہذیب سے استفادہ کے وجود مسلم حرام میں اپنا شخص اچا کر سکتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے بھی کیا "سرسید نے انگریزی نشاۃ الثانیہ کو

ہنر بنایا تھا اور انگریزوں کی طرح ہو جانے کا درس دیا تھا حالی نے مسدس میں لکھا کہ اپنی ترقی کے واسطے مسلمان قوم بھی ایسی ہی تھی جیسے آج انگریز قوم ہے اور انھوں نے اس طرح انگریز نسل و النسل کو اسلامی نسل و النسل پر رخ دے دیا۔ (۲۷)

حالی نے سرسید کی فرمائش پر مسدس کو لکھا لیکن اس کا عنوان رکھا "مد و جزر سدس" انھوں نے مسلمانوں کے شان دار ماضی کا ذکر اس طرح کیا کہ انھیں ان کی موجودہ پستی و کمیت اور ادب و رکاس حس ہو جائے۔ مسلمانوں کو مغرب کے جدید علم کی طرف راغب کیا جائے، اسلام نے یورپ کو جس طرح متاثر کیا اس کو دیکھا جائے ان کو سخت جدوجہد پر آمادہ کیا جائے، ان میں قومی عظمت اور ملی تفاخر کا شعور اجاگر کیا جائے۔ انھوں نے مسدس میں بتایا کہ جن اصولوں کی بنیاد پر انگریزوں نے ترقی کی تھی وہ صوبوں سے بہتر طریق پر مسلمانوں میں بھی موجود تھے اگر مسلمانوں انگریزوں کے اس اصولوں پر عمل کرتے ہیں تو یہ کوئی اجنبی اصول نہیں ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ اگر مسلمان اپنے طریقوں پر چنے نہیں تو وہ بھی انگریزوں کی طرح ترقی کر سکتے ہیں۔ ایسی شرط یہ ہے کہ روایتی مسدس نہیں بلکہ وہ اسلام جو عربوں سے، انگریزوں نے حاصل کیا۔ چنانچہ مسدس میں انھوں نے اپنی ملی روایت و اہم راویوں دور کی خرابیوں کے ساتھ جوہروں کا بھی حس دایا۔ سرسید نے انگریزوں کے انداز کے نقشے پیش کیے۔ حالی نے مسلمانوں کی عظمت رفتہ کا شعور پیدا کیا۔ سرسید کی اجتہاد بندی کے برعکس انھوں نے اپنی روشنی و روشنی میں جلوہ گر کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ انھوں نے بتایا کہ چونکہ انگریزوں نے مسلمانوں سے علوم و فنون لے کر ترقی کی ہے اس لیے انگریزوں کی مذہبی تقلید کی ضرورت نہیں چنانچہ اس کی تقلید سے ہٹ کر بھی قوم ترقی کر سکتی ہے۔ انھوں نے شعور بیدار کیا کہ انگریزوں کی کامیابی سے متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے منفی عناصر پر بھی نظر رکھنی ضروری ہے۔ مسدس کے مطالعے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ حالی بتدیس اسلام کی ترقی و ترقی پر زور دیتے ہیں اور اس کو مسلمانوں کی ترقی کا باعث قرار دیتے ہوئے اصل اسلام اسی کو فقہراتے ہیں۔ سرسید کا راستہ ایک انقلابی کا تھا۔ حالی کا راستہ عندوں کا راستہ تھا۔ انھوں نے نئی روشنی کو اس طرح قومی بنایا کہ قوم سے ملے انداز نظر کو قبول کر لیا "آج بھی حالی کی قوم کا ذہن جو ہر خوبی و ترقی کو اسلام سے وابستہ کرتا ہے۔ حالی کے برائے ہے۔ اس طرح حالی اس نئے دور کے دینی اور اس کو مستحکم کرنے والے دانشور ہیں" (۲۸)

حالی نے دراصل اپنی لکیر محبت و انسانیت اور گہری متانت کی وجہ سے نوآبادیاتی نظام کے نقض کو مد نظر رکھ کر شعوری طور پر انگریزیت کی مخالفت کیے بغیر ان کے دو منفی عناصر جو سلام کے بنیادی اصولوں سے ٹکراتے تھے، ان کو نظر انداز کر کے، مغرب کے صحت مند جز و کو جذب کرنے کی کوشش اور یقین کی۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں عظمت رفتہ اور ملی تفاخر کا احساس پیدا کر کے بے حد زور و جوش لے کر مسلمانوں کے اندر

کی شناخت کا شعور بیدار کرنے کی جستجو کی اور انہیں نوآبادیاتی نظام سے معتدس نماز میں گریز کی طرف مائل کیا۔ یہ حالی کی بغاوت تھی لیکن لہجہ، مزا، محتاط تھی لیکن لہجہ مزا جتنی نہیں تھا۔ مزاحمت تھی لیکن لہجہ مزا جتنی نہیں تھا۔ نوآبادیاتی نظام کے خلاف یہ ایک احتجاج تھا لیکن ہجرت حجاجی نہیں تھا۔ یہ دراصل اندرونی انقلاب تھا جو پرانی قدروں کو رد نہیں کرتا تھا۔

فکری حوالے سے انہیں یقیناً سرسید کے مکتبہ فکر سے جد نہیں کیا جاسکتا انھوں نے اسلام کی ممانعت و مسلمانوں کی خدمت بالکل انہی اساسی اصول و مبادیات پر کی جو سرسید کے پیش نظر تھے۔ حالی کی تمام تحریریں انہیں مقصد کی ترجیح دیتی ہیں لیکن دونوں کے طریق کار میں فرق ہے۔ حالی مغربی تعلیم ضروری خیال کرتے ہیں، وہ انگریزوں سے تعلقات بہتر بنانے کے بھی خواہاں ہیں لیکن سلاوی معاشرت، بنیادی اصول، مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ اور مذہبی عقائد کو اتنا ہی ضروری خیال کرتے ہیں جتنا انگریزی تعلیم کو۔ وہ مسلمان کے جس شہرے ماضی (دور) کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ اس سے لگاؤ انہیں اس امر پر مجبور کرتا ہے کہ ان کے ساتھ اس کے احیاء کے لیے جدوجہد کرے لیکن نوآبادیاتی نظام اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا چنانچہ اس کا ناگزیر نتیجہ تھا کہ وہ اہل اسلام کی عظمت و فائدہ کو ایسے انداز میں پیش کریں (چاہے وہ اسلام کے سیاسی، تہذیبی، تمدنی عروج کی صورت میں ہو، یا سعدی، غائب اور سرسید جیسی علمی و ادبی شخصیات کے روپ میں ہو، یا عربی شاعری کی شکل میں ہو "مقدمہ شعروشا عری") جو ان کے معاصرین، دور قوم میں خود اعتمادی کے جذبات پیدا کرتے ہوئے اپنے ماضی کے ساتھ تعلق ستوار کرنے میں مدد دے۔ نوآبادیاتی نظام کی نفسیات یہی ہے کہ وہ مظلوم قوم کو ان کے ماضی کے رشتوں سے منقطع کر کے ایک ایک احساس شکست پیدا کرتا ہے یوں ان کی تاریخ، ان کا تشخص مٹ ہو کر رہ جاتا ہے، احساس کنہاری ان کو اپنی ثقافتی و تہذیبی جڑوں سے دور کر دیتا ہے۔ اور ذاتی طور پر وہ غلامی کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ "سرسید نے ماضی کے ساتھ رندہ تعلق کی اہمیت کے تصور کو ختم کر کے ارتقاء و ترقی کا تصور قبول کیا تھا۔ یہ نوآبادیاتی نفسیات کے ارتقاء کا اولین مرحلہ تھا۔" (۱۹) دوسرے مرحلے پر جب اپنی شناخت کا احساس جنم لے لگتا ہے، ترقی کی خواہش پیدا ہونے لگتی ہے، آزادی کی سنگ انہیں لگتی ہے تو ماضی سے رابطے اور تعلق کی اہمیت کا احساس بھی بڑھ جاتا ہے۔ شبلی اور حالی ایسے ہی مرحلے کی پیداوار تھے۔ ترقی یہ نہیں کہ پہلا قدم، زمر نو انھیں دھاتے اور روایت سے قطع تعلق کر لیا جائے۔ ترقی یہ ہے کہ اپنی روایت کو جدید سانچے میں ڈھال جائے۔ ہمارا ورثہ تاریخی ملکیت ہے ہم اس سے دستبردار نہیں ہو سکتے۔ شبلی اور حالی نے اپنے تہذیبی ورثے کو قابل فخر ثابت کیا۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہمیں اور بھی زیادہ خود اعتمادی سے اسے اپنانا چاہیے لیکن جدید تہذیبی حدمات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اگر قدیم اور جدید میں اختلاف ہے تو کسی ایک کو رد کرنے کی بجائے ان میں ترکیب پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ (۲۰) حالی اور شبلی دونوں نے یہی کیا چونکہ دونوں کے مزاجوں میں فرق تھا۔ اس لیے، ہندو اور لب و لہجہ میں

بھی فرق ہے۔ اس کے ہاں ٹھنک اور دھیا پن ہے دوسرے کے ہاں جذبہ کی شدت اور تیزی۔

حاجہ مسدس کو دردمغری شاعری کو ("شکوہ ہند"، "چپ کی دد"، "مناجات بیوہ"، "حب وطن"، اسی طرح غزلیات کی ملی اشعار حتی کہ "مقدمہ شعروشاعری" کے مباحث کو) ایڈورڈ سعید کے نقطہ نظر کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔ ایڈورڈ سعید کے خیال میں اور یغلوں مشرقی قوموں کے ماضی و حال کی اپنی سیاسی ایجنڈہ سے کی روشنی میں ہی تعبیر اور غلامی پر رضا مند رکھنے کی تعبیر ہے۔ ایڈورڈ سعید مشرقی قوموں کو یہ درس دیتے ہیں کہ وہ اس سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کر دیں، اپنے ماضی کی مسخ شدہ تصویروں کو قبول نہ کریں، وراپنے ماضی کی بازیافت خود کریں۔ مغربی شرق شناس مغرب کو اعلیٰ و مشرق کو ادنیٰ ثابت کرتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ (مشرق مسلمان) خود شناسی کا راستہ اختیار کر کے اور یغلوں میں مغرب کی اس مرکزیت کی نفی کر دیں اور اپنے ماضی کو اپنے حوالوں سے سمجھیں اور سمجھائیں۔ (۳۱) غرض مغربی علوم کی یہ شاخ (اور یغلوں) سامراجی توسیع پسندی کا ایک حصہ ہے جس نے اسلام کی روح کو مسخ کرنے اور تصادم کو ہوا دینے میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے اور یغلوں میں مستشرقین کے اس ڈسکورس کا تجزیہ کیا ہے جس کی مدد سے مغرب نے مشرق کی اپنے حسب فضا تشکیل کی اور مسلمانوں (مشرق) کو مغرب کا انحصاری بن کر رہنا سکھایا، اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ مغرب برتر و افضل ہے اور مشرق پسماندہ، منفعل، غیر متحرک، انفعالی اور آسرنہ اور اس ڈسکورس کے ذریعے مشرق شناسی کے نتائج نام تمدن کی جڑوں تک میں سرایت کر گئے۔ (۳۲)

حالی اور سرسید ہی کے دور میں شائع ہونے والی ولیم میور کی کتاب "رشف آف محمد" ہی کو مد نظر رکھا جائے تو کسی بات کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ سب جانتے ہیں اس کا جواب سرسید ہی نے "خطبات احمدیہ" کی صورت میں دیا تھا۔ اگر اس پس منظر کو بھی مد نظر رکھ کر حالی کی ملی شاعری خصوصاً مسدس کا مطالعہ کیا جائے تو اس کی منسویت اور ٹکمر جاتی ہے۔ حالی نے اپنی شاعری کے ذریعے وہی کام تو کیا ہے جس کی تلقین ایڈورڈ سعید نے ہمارے دور میں کی ہے۔ انھوں نے اسلام کو، اسلامی روایات کو مغرب کی نظر سے دیکھنے کے بجائے اس کو خود شعوری کی نگاہ سے دیکھا اور دکھایا ہے۔ انھوں نے اپنی ماضی کی بازیافت خود کی ہے، خود شناسی کا راستہ اختیار کرتے ہوئے مغرب کی مرکزیت کی نفی کرنے کی کوشش کی ہے، انھوں نے اس کو آدیاپی سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کیا ہے کہ مغرب مشرق سے برتر ہے، بلکہ انھوں نے (مغرب کی مخالفت کیے بغیر) یہ دکھایا ہے کہ کس طرح اسلام نے مغرب پر احسانات کیے۔ انھوں نے اسلام کی ان برکات کا ذکر کیا ہے جن کی بدولت دنیا میں ایک عظیم انقلاب برپا ہوا۔ یہ سب حضرات کی ذاتی برکات کا فیض تھے جنہوں نے اشاعت توحید کا فریضہ سرانجام دیا اور دنیا کو تہذیبی، ثقافتی، علمی، سماجی، سیاسی، معاشرتی اور دینی اعتبار سے نئی جہتوں سے روشناس کرایا اس طرح ایک جدید تمدن، جدید دنیا، جدید مغرب

نے جنم لیا۔ حالی نے اپنی شاعری کے ذریعے مغرب اور غلط فہمی کے پیدا کردہ ان سانچے اور اثرات کو ختم کرنے کی کوشش جو عام تمدن تک مرایت کر گئے تھے اور جس نے مسلمان کو ان کے جائدار، فعال اور حرکی تمدن اور اصولوں سے دور کر دیا تھا۔ انھوں نے اس احساس کٹری کو ختم کرنے کی کوشش کی جو مغربی اثرات کے تحت ماضی سے رشتہ منقطع ہونے کی وجہ سے پیدا ہو چکا تھا۔ انھوں نے مغرب کی پیدا کردہ اس مرعوبیت کو دور کرنے کی کوشش کی جو نوآبادیاتی نظام کے نظریاتی اور اپنی شکنجوں میں جکڑے جانے کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی۔ انھوں نے اپنی شاعری کے ذریعے ماضی ہی کو نہیں حال کو بھی اپنے ہی حوالوں سے سمجھانے، دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی۔ چنانچہ مسلم نوں کے کارناموں کے ساتھ ان کے تنز پر انتہائی کڑی تنقید کی گئی ہے۔ تعصب، بے عملی، تفریق، وقت کی بے قدری، ہمدردی سے گریز، باہمی تفرقہ، غیبت، حسد، تکبر اور باطنی، جھٹ نفس، ننگہ انگیزی، رسوائی، خوشامد، کذب و مبالغہ، خود پسندی، بے جا فخر، جدید علوم سے دوری، سیاسی سماجی معاشی زوال، فقدان تعلیم کے نتائج وغیرہ وغیرہ (۳۳) اور ضمیر میں اس زوال کا سد باب کرے کے لیے تجویز بھی دی ہیں گویا اپنے ملی فاضل، عظمت اور اسلامی دانستی تشخص کو بحال کرنے کی دعوت دی ہے لیکن حالی نے مغرب کو کمتر قرار نہیں دیا (مستشرقین نے مشرق کو کمتر قرار دیا تھا) بلکہ یورپ کی قوموں کی ترقی اور ان کے اسباب بیان کر کے ان سے استفادہ کی تلقین کی ہے۔ (۳۴) ’مسدس حالی‘ ایک طرح سے مشرق و مغرب کے درمیان رابطے کی حیثیت رکھتی ہے۔

مسلمانوں میں معاشی، سیاسی و اخلاقی زوال کیوں ہو، مسدس نوں کی نثر ادبی اور قومی خصوصیات ہندوستان میں آ کر کس طرح مسخ ہوئیں اور یہاں کی اکثریت نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا۔ مسدس کس طرح رفتہ رفتہ اپنی خصوصیات کھو بیٹھے۔ اس داستان کو انھوں نے ”شکوہ مسد“ میں پیش کیا ہے۔ یہ شکوہ مسدس نوں کی مدد ہوئی کیفیت کا دل سوز مرقع ہے (۳۵) اس طرح وہ پہلے شاعر میں جنھوں نے شعوری طور پر ”چپ کی داغ“ اور ”مناجات بیوہ“ کے ذریعے عورت کے مسائل کو اپنا موضوع بنایا۔ اردو شاعری میں حقوق نسواں اور تحریک نسواں کا بابتا قاعدہ، آغاز و اصل انہی کی ابتدائی کوششوں سے ہوتا ہے۔ ان نظموں کے ذریعے انھوں نے عورت کو معاشرے میں اس کے جائز حقوق دلوانے کی کوشش کی ہے۔ (۳۶) ”ظلم“ ”حب وطن“ کے ذریعے انھوں نے پہلی مرتبہ وطن اور حب وطن کا نظریہ پیش کیا۔ وطن کا ایک قومی اور انسانی تصور پیش کیا۔ (۳۷) اس طرح انھوں نے نہ ایم و جدید اور مشرق و مغرب کی اس کشمکش میں حیرت انگیز طور پر ہم آہنگی اور مکالمے کی لہجہ کو قائم کرنے کی کوشش کی ہے اور انتہائی شائستہ اور سادہ سبب سے انھوں نے نوآبادیاتی نظام سے آزادی کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے اپنے مخصوص انداز میں احتجاج کیا ہے۔ حالی کی تمام نظموں میں دراصل مرعوبیت نہیں ایک خاموش پراسن احتجاج ہے۔ ان کی لطرت ہی نہیں ہے کہ وہ دشمن سے بھی جچ جچ کر یا تیز لہجے میں شکوہ کریں۔ لیکن ان کے ظاہری طور پر خاموش ٹھنڈے متن کے اندر

انقلاب اور احتجاج کا داموجود ہے۔

اپنی نظم مسدس اور دیگر شاعری کے ذریعے حالی نے ایشیائی شاعری کو مفید بنا دیا۔ اسلام کی تعلیم کے روشن پر زمانے کے تعصب، مخالفین کی غلط بیانی اور خود مسلمانوں کی بے راہ روی کے باعث جو پرویز گیک تھا، اسے اٹھا کر دکھایا کہ اسلام، ایک ایسا مذہب ہے جو دنیا میں انسانیت، سلوک، رواداری، اور محبت کی حکومت قائم کر سکتا ہے۔ پھر انھوں نے قوم کی بد حالی، پستی، اخلاقی گروت، جہالت اور بے عملی کا وہ عبرت انگیز منظر دکھایا کہ ہرگز اپنے مرض سے واقف ہو گیا۔ حالی نے نہ صرف یہ بلکہ اپنے مرض سے شفا یابی کا نسخہ بھی پیش کیا۔ اس طرح مسدس کے ساتھ ہی حالی انگریزی نشاۃ الثانیہ کو اسلام نشاۃ الثانیہ میں تبدیل کر دیتے ہیں اور اسلام اردو شاعری کا اہم موموں بن جاتا ہے۔ قبل ہی راستے پر چلتے ہیں۔ حالی نے ”عرض حال“ (ضمیمہ، مسدس) میں جو شکوہ رسول کریم سے کیا تھا۔

کل دیکھیے پیش آئے غلاموں کو حیر سے کیا
اب تک تو ترے نام پہ اک ایک فدا ہے
ہم نیک ہیں یا بد ہیں پھر آخر ہیں تمہارے
نسبت بہت اچھی ہے اگر حال برا ہے

(مسدس حالی، صدی ایڈیشن، ص ۹۲)

جب یہ رنگ ریادہ تیز ہونے لگتا ہے تو حالی یہ کہہ کر نظم ختم کر دیتے ہیں (اس لیے کہ تیزی حالی کی شخصیت کا جرد ہی نہیں)

ہاں حالی گستاخ نہ بڑھ حد ادب سے
باتوں سے ٹپکتا تری ب صاف گلہ ہے
ہاں یہ بھی خبر چھ کو کہ ہے کون مخاطب
یاں جہش لب خارج از آہنگو خطا ہے

(مسدس حالی، صدی ایڈیشن، ص ۱۹۳)

یہاں سے اقبال اپنی مشہور زمانہ نظم ”شکوہ“ کا سرا جوڑ کر رسول کریم کی بجائے ”خدا“ سے مخاطب ہو کر اپنی نظم کی تکمیل کرتے ہیں۔ (۳۸)

حالی چونکہ شاعر اور ادیب ہیں اس لیے انھوں نے یہ بتایا ہے کہ انگریزی شاعری کے اصول بھی وہی ہیں جو عرب کی شاعری کے تھے بقول ڈاکٹر جمیل جالبی ”غور سے دیکھئے تو مقدمہ میں بھی مسدس کی طرح مسلمانوں کے

تہ پر تقریباً شعری شکستہ واقعہ کر دیا گیا ہے۔ (۱۰۰) ایسے مسدس میں حوں نے یہ لکھ دیا ہے کہ جو ترقی مر سید چاہتے تھے وہ اسلام کے عروج کے وقت ہو چکی تھی ویسے ہی ساری یہاں بھی یہ ثابت کرتا چاہتے ہیں کہ اصل میں شاعری کی مسدس اسے عربوں کی اصل شاعری کی طرح بنانے کے ساتھ لکھو اور نہیں۔ (۱۰۱) اسے چل کر انہوں نے اور حقیقت شعرا و اصداغ ادبیات اسلام میں (سر خودی) میں اقبال نے ان کے نہیں نظریات اور کام کی تکمیل کی ہے۔

ان نے مغربی اصولوں ہی سے مستفاد کر کے نہ صرف تنقیدی نظریات پیش کئے بلکہ شاعری بھی کی۔ لیکن ان طرح کہ یہ شاعری در یہ تنقید کی سی تھی۔ انہوں نے مغرب اور مشرق کے درمیان یہاں قصہ کر کے کی خوشی کی جس میں مغرب کے ساتھ قصہ ہم کی بجائے ایک رشتہ مٹ بت کی قصہ ہے۔ انہوں نے ایک طرف مسلمانوں کو ان کے عروج کی، مسلمانوں کی خود داری اور عزت نفس کو یاد دلا دیا، سو دے کے بھوکے ہوئے انہوں نے دے دیے۔ دوسری طرف مغربی تہذیب و تمدن کا چارہ دے کر ان کی ایسی خصوصیات کی طرف توجہ دلا دی جو مغربی قوم کی ترقی و تعمیر میں مدد و معاونت ثابت ہوئیں۔ ان کی حق پسند رسالہ و متون طبیعت سے انہوں کی فوہوں کے اعتراف میں گواہی ملیں۔ تھی۔ انہوں نے پورے خصوصیات سے ان وقت کا خیال کیا کہ جب تک ہم بچے آپ کو یاد دہانی متھیں، ان سے مسدس نہیں کریں گے۔ کارزار حیات میں قدم رکھنے کے قابل نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ان کے ہاں ان خصوصیات مسدس ہی کو مد نظر رکھ کر لیا جاتا ہے۔ (۱۰۲) عہد مر سید میں اسلام اور مغرب کی کشمکش میں دونوں کے درمیان ایک رشتہ، تہذیب و تمدن کے درمیان نظر آتے ہیں۔ اور ہر جہاں ایک ستون انسان ٹھہرتے ہیں۔ یقیناً ان کے ہاں ہمہ مایاں در کیاں تھیں اور اعلیٰ تیز ہیں لیکن وہ سب ابتدا کر سنے، ان کو بے متدبر ہوا کرتی ہیں۔ اصل میں یہ ہے کہ ان کا انتخاب ایک فی موش انتخاب ہے۔ مختلف ہوتے ان سے متاثر ہوئے۔ ان کی خواہش تھی ان سے متاثر ہونے کا ایک انداز ہے۔ شاعری میں عہد انہوں اور سڑی ادب میں شبلی نعمانی حالی کے ناموش نقاب کی پیداوار ہیں۔ (۱۰۳)

”حالی نے ادب میں اور ادب کے ذریعے تہذیب و تمدن میں مشرقی و مغربی نقطہ نظر کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی اور شعوری کوشش کی۔ آج ہمارے دور میں بھی ہمارے ادب میں، ہمارے معاشرے میں، ہمارے تہذیب و تمدن میں اسی مکالمے کا کام جاری ہے، جہاں احتجاج، بغاوت اور مزاحمت کی تیز آوازیں گونج رہی ہیں وہاں بھی، پرسوز، شائستہ، آوازیں بھی ترنم ریز ہیں، چنانچہ یہ کام آج بھی جاری ہے۔ آج ہمارے قارئین و ممتدال، برداشت، رواداری، بردباری، خود نگاہی کی ضرورت ہے۔ اس لیے یہ دور بھی حالی کا دور ہے۔ ہمیں آج بھی حالی کی ضرورت ہے۔ ہم جس قدر چاہیں حالی کے تہذیبی رویوں پر تنقید

کر لیں بہر حال اس کی ادلیت کا سہرا انہی کے سر جاتا ہے "جیسے سرسید ہماری زندگی کے حلقہ
پہلوؤں کے سرچشمہ ہیں اسی طرح حالی بھی ہمارے جدید ادب کا سرچشمہ ہیں۔" (۲۲)

حالی کو اپنے کام پر اتنا یقین تھا کہ اس کو پورا کرنے کی دھن میں وہ لگے رہے انھوں نے سرسید کی طرز
مخالفین پر توجہ ہی نہیں دی اور وقت کے ساتھ ساتھ ان کی آواز سب آوازوں پر غالب آ گئی۔ آج ہم سب حالی کی
امت بن گئے ہیں۔ ان کی خامیوں اور کمزوریوں کے باوجود جس ادب کو ہم صحیح ادب سمجھتے ہیں اس کی بنیاد حالی اور
حالی ہیں۔ ادب کی سطح پر حالی ہی ہمارے مسم قائم ہیں۔" (۲۳)

مندرجہ بالا جائزے سے ثابت ہوتا ہے کہ حالی کے ہاں مشرق و مغرب کی صرف کشمکش ہی نہیں ہے بلکہ
خیالات میں الجھے ہوئے نہیں ہیں، اور نہ ہی ان کے ہاں مشرق و مغرب کی کوئی آویزش پائی جاتی ہے بلکہ نئے
ہاں صحیح معنوں میں ایک تہذیبی ہم آہنگی اور اتصال پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ تیزی طراری اور تصادم و رقابت ان
کے مزاج کا حصہ ہی نہیں ہے۔ حال نہ مغرب کے مقلد محض ہیں نہ سرسید کے۔ ان کے سوچنے و رائے کے نگار
کا اپنا انفرادی طریق کار اور انداز ہے جو ان کی شخصیت کے زیر اثر ان کی شاعری بلکہ نثر میں بھی در آیا ہے۔
مغرب سے مرعوب بھی نہیں ہیں جیسی تو انھوں نے شعوری طور پر مسلمانوں کے اندر ان کا تشخص اجاگر کرنے کی
کوشش کی ہے، ہاں انھوں نے مغرب (اور سرسید) کی قابل تقلید خصوصیات کا کھل کر اعتراف کیا ہے اور مسلمانوں
کو ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ پھر یہ بھی نہیں ہے کہ ان کے ہاں مزاحمت نہیں۔ ان کے ہاں مزاحمت
ہے لیکن بالواسطہ۔ ان کے ہاں ایک خاموش احتجاج پایا جاتا ہے۔ اس احتجاج کو ان ہی کے عہد میں شبلی نے اور پھر
آگے چل کر قبل نے نہ زور انداز میں ختیار کیا۔ مسدس دراصل مسلمانوں سے شکوہ ہے اور بالواسطہ طور پر مغرب
سے بھی۔ آگے چل کر اسی شکوہ نے اقبال کے شکوہ میں جنم لیا اس طرح نوآبادیاتی نظام کے پوشیدہ شکنجے ان کی
شخصیت کو مسخ نہیں کر سکے۔ مرعوبیت ان کی پہچان نہیں بلکہ اس سے ہٹ کر ان کا اپنا ایک تشخص اور شناخت ہے جو
مرعوبیت اور تقلید سے تحفظ کی ایک دلیل ہے۔ ان کے ہاں ایک وقار ہے، فخر ہے، تو زن ہے، تہذیب ہے،
شائستگی ہے، وضع دار قسم کا باغیانہ رویہ ہے۔ یقیناً بحیثیت انسان ان کے ہاں کمزوریاں بھی ہیں (مثلاً حد سے بڑا
ہوا اکبر، خشکی، دھیمہ انداز) لیکن یہ کمزوریاں ان کی شخصیت کو بحیثیت مجموعی کمزور نہیں کرتیں۔ ان کا تو زن و
اعتدال کی کوئی ضعیف ہونے سے بچا لیتا ہے۔ آج ہمیں پھر اسی اعتدال و توازن، تہذیب و شائستگی، مکالمے، ہم
ہنگامی اور تہذیب و شرافت کی ضرورت ہے، آج ہمیں پھر مغرب سے اسی استفادے کی ضرورت ہے، آج ہمیں
پھر اسی رواداری برداشت، درتحمل کی ضرورت ہے۔ آج ہمیں پھر حالی کی ضرورت ہے۔ ہم آج بھی حالی کے عہد
میں رہ رہے ہیں۔ حالی کی معنویت آج بھی پیسے سے زیادہ عمدہ ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ حالی۔ الطاف حسین، مکتوبات حالی، پبلی پت، حالی پریس، ۱۹۲۵ء، ص ۷۲
- ۲۔ حالی، ادبِ ہند، مجموعہ نظمیں، شاملہ کلیاتِ نظمیں، (معد اول)، مرتب ڈاکٹر افتخار احمد مدنی، لاہور مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء، ص ۵۲
- ۳۔ سندرجہ بالا آراء کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے
- ۱۔ مجوس گورکھ پوری، تنقیدی حاشیے، حیدر آباد دکن، ادارہ اشاعت اردو، ۱۹۳۵ء، ص ۲۳۷
- ۲۔ افتخار احمد مدنی، ڈاکٹر، مقدمہ، شاملہ کلیاتِ نظمیں، جلد اول، ص ۶۱
- ۳۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، کچھ کذب و انتزاع ہے، کچھ کذب و انتزاع ہے (حالی کی قومی شاعری کا بعد تو بہ، دیق سیاق) شاملہ جرنل آف ریسرچ، اردو شمارہ ۳۲، اردو بہار، مدینہ دکن، یونیورسٹی ملتان، دسمبر ۲۰۰۲ء، ص ۶۲
- ۴۔ نہایت نور، مضمون ”حوالہ الطاف حسین حالی نظم و نثر میں مشرقی و مغربی کی کشمکش اور بیسویں صدی کے اثرات“ شاملہ، جلد ۵، شمارہ ۲، مجلس تحقیق برائے اسلامی تاریخ و ثقافت کراچی، دسمبر ۲۰۰۲ء، ص ۲۳۶
- ۵۔ راہی مسعود، سید، حبیب الرحمن، شیرانی، سید سلیمان ندوی، حوالہ غلام السیدین اور سید حسین کی رائے کے لیے ”مسدس حالی“ (صدی انڈیشن)، مرتب سید طاہر حسین، حوالہ کریم خیر، ص ۱۰۰
- ۶۔ کے مقدمہ، اور تقریرات موجود ہیں۔
- ۷۔ (شائع شدہ رود کیڈمی سندھ کراچی، چھاپہ پیش، ۱۹۹۲ء، ص ۵۸، ۵۹) مزید، تقدیر کی آراء کی تفصیل کے لیے کے سے رابطہ کیجئے
- ۸۔ حالی عابد حسین، یادگار حالی، آر آر کھنیر ارسا، بکس، بن، ص ۶۲ تا ۶۴
- ۹۔ عبدالحق، ڈاکٹر، مولوی، چند ہم عصر، کراچی، رود کیڈمی سندھ، ۱۹۹۷ء، ص ۵۹ تا ۸۵
- ۱۰۔ محمد اکرام، شیخ، موج کوثر، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء، ص ۲۸، ۳۲
- ۱۱۔ عبد اللہ، سید، ڈاکٹر، سید احمد خان، اربان کے، سورہ نقاد کی اردو نثر کا نگری کا تہذیبی و معاشرتی و مقصد و اثری رویوں، ۱۹۹۵ء، ص ۷۷
- ۱۲۔ عبد اللہ، سید، ڈاکٹر، وجہی سے عبد الحق تک، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۶ء، ص ۲۷
- ۱۳۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، (جلد چہارم)، لاہور، مجلس ترقی ادب، اردو
- ۱۴۔ موضوع کے حوالے سے متعلقہ صفحات شمارہ ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰
- ۱۵۔ حوالہ سید راہی مسعود، تقریب، شاملہ مسدس حالی، (صدی انڈیشن)، ص ۲۳
- ۱۶۔ غلام السیدین، خوب، مسدس کی مضمون نگار، شاملہ مسدس حالی، (صدی انڈیشن)، ص ۵۶
- ۱۷۔ محمد اکرام، شیخ، موج کوثر، ص ۱۲۷
- ۱۸۔ محمد اکرام، شیخ، موج کوثر، ص ۱۲۷
- ۱۹۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، (جلد چہارم)، ص ۹۸۳
- ۲۰۔ ملاحظہ کیجئے

۱۔ محمد اکرم شیخ، موت کوثر، ص ۲۱۵
 ۲۔ محمد آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش، فکر، اقبال کے تناظر میں، ملتان، جامعہ الدین، ۲۰۰۷ء

۲۰۰۹ء، ص ۸۴

- ۱۰۔ ابوالحسن علی ندوی، سید، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۱۹۷۹ء
- ۱۱۔ جمیل جاہی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، اسلام آباد، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷ء، ص ۱۳۴
- ۱۲۔ (۱) سر سید، مقالات مر سید، مرتب محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، مجلس ترقی، ۱۹۶۲ء، (۲) جاہا، مثنیٰ، جلد اول، صفحہ ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵
- ۱۳۔ (۱) معین الدین عقیل، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دینی اسلام، (۲) نور مکتبہ تعمیر، فیث، ۱۹۹۶ء، (۳) ص ۳۱۰
- ۱۴۔ عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، مترجم ڈاکٹر جمیل جاہی، اورنگ آباد، مکتبہ المدنیہ، ۱۹۹۷ء، ص ۶۰
- ۱۵۔ سر سید، تہذیب الاخلاق، (مضامین سر سید)، (جلد دوم)، ص ۱۵
- ۱۶۔ امین زبیری، تذکرہ سر سید، لاہور، پنا تیز پبلیشرز، ۱۵۷
- ۱۷۔ جمیل جاہی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، ص ۱۳۷
- ۱۸۔ مقالات سر سید (جلد دوم)، مرتب شاہ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، مجلس ترقی، ۱۹۶۲ء، ص ۲۵۳
- ۱۹۔ خطبات سر سید (جلد دوم)، مرتب شاہ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، مجلس ترقی، ۱۹۷۳ء، ص ۲۰۶
- ۲۰۔ مقالات سر سید (جلد سوم)، مرتب شاہ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، مجلس ترقی، ۱۹۶۱ء، ص ۷
- ۲۱۔ نذیر یار کی سید، اقبال کے تصور (جلد اول)، کراچی، انجمن اہل اہل، ۱۹۷۵ء، ص ۶۵-۶۶
- ۲۲۔ محمد حنیف، رسے، اسلام کی روحانی قدریں، موت نہیں رہ گئی، لاہور، سنگ میل پبلشرز، ۲۰۰۵ء، ص ۲۰
- ۲۳۔ ابوالحسن علی ندوی، سید، اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، ص ۱۰۱
- ۲۴۔ سر سید، خطوط سر سید، مرتب، سید راس مسعود، بدایوں، گلہ نئی پریس، ۱۹۶۲ء، ص ۳
- ۲۵۔ امین زبیری، تذکرہ سر سید، ص ۳۶، ۳۷
- ۲۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے قاضی حلیہ، سر سید سے اقبال تک، لاہور، مکتبہ، ۱۹۹۸ء، ص ۱۹۷-۱۹۸
- ۲۷۔ قاضی حلیہ، سر سید سے اقبال تک، ص ۱۸
- ۲۸۔ جمیل جاہی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، (جلد چہارم)، ص ۹۰۲
- ۲۹۔ مندرجہ بالا مباحث کی تفصیل کے لیے ڈاکٹر جمیل جاہی کی تاریخ ادب اردو، (جلد چہارم)، ص ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴
- ۳۰۔ قاضی حلیہ، سر سید سے اقبال تک، ص ۱۲۶
- ۳۱۔ مندرجہ بالا مباحث کی تفصیل کے لیے قاضی حلیہ کی کتاب "سر سید سے اقبال تک" ملاحظہ کیجیے، ص ۱۲۹
- ۳۲۔ ملاحظہ کیجیے، پیش لفظ از فتح محمد ملک، مشمول شرق شناسی، مصنف ایڈورڈ سید، مترجم محمد عباس، اسلام آباد، مقتدرہ قون، ۲۰۰۵ء

۳۳۔ Edward, w. Orientalism, inda Penguin books 2001, PP

25, 26, 5, 7, 8, 11, 287, 300

۳۴۔ مسلمانوں کے مروجہ اور ذوال کے لیے مختلف نسخہ کے مسودے ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔ دیکھیے مسودے حالی (صدی بیست)

۱۳۳۲/۱۸، ۱۱۳۲/۸، ۹۷۵/۸، ۹۷۵/۸، ۱۳۳۲/۱۸

اردو غزل کے روایتی کردار، نوآبادیاتی تناظر میں

محمد رؤف

کلاسیکی اردو غزل میں عام طور پر محفل، میکدہ، نگستاں اور قید خانے سے متعلقہ کردار ہی مرکزی معیادتی تقاضا نبھاتے رہے ہیں۔ مزید تخصیص برتی جائے تو کہہ لیجئے کہ محبت کی تثلیث یعنی عاشق، معشوق اور رقیب کے کردار اس تخلیقی بساط کے مرکزی مہرے ہیں۔ البتہ یہ صنفِ سخن عشقیہ مضامین سے خصوصی سماز م رکھنے کے باوجود اپنے ایمانی طرزِ اظہار کے باوصف سماج کے دیگر معاملات سے بھرپور حلاقہ رکھتی ہے اور غزل کے اولین خالق حکیم سنائی غزوی نے بھی اسے سماجی صنف کے طور پر ہی متعارف کروایا تھا۔^(۱) لیکن نوآبادیاتی دور میں مہر و محبت کی ہمہ پان غظیات میں معاصر سیاسی و سماجی جدلیات کی ایمانی ترجمانی سے صرف نظر کرتے ہوئے اس صنف ہزار شیوہ^(۲) کو تنہی سطح پر سکتی تعریفوں، سخن باز ناں گفتس^(۳) غزل بال النساء^(۴) لھو مع النساء^(۵) اور "Furtation"^(۶) وغیرہ کے حصار میں مقید کر کے غزل کو شعر اکو محفل سا نڈے کا تیل پیچنے والوں کی صنف میں داکٹر اکیا گیا اور یوں ہمارے صدیوں پرانے ثقافتی خزانوں کی آئینہ در یہ صنف شعر معاصرہ سے ت سے سمینہ عدم مطابقت کی بنا پر قابلِ گردن زدنی قرار پائی۔ درحقیقت یہ ادبی سانحہ نوآبادیاتی دور کے مقتدر کلامیہ کی پیداوار تھا۔ استعمار کا رخنہ کے رخنہ اسلوب سے خائف ہو کر اسے ایک سٹپلی اظہار کا پابند دیکھنا چاہتے تھے۔ نیچرل شاعری کی ترویج اور مولانا جانا کے مقدمہ شعروشاعری کی بے پناہ ساتی پذیرائی کا ایک اہم محرک نوآبادیاتی کلامیہ بھی تھا۔ سول یہ ہے کہ نیچرل شاعری کی تحریک بہ جاسوسی مگر سی ضمن میں استعماری معبدوں کو غزل کا بلیدانینا ہی کیوں مرغوب خاطر تھا؟ وجہ یہ ہے کہ اس صنفِ سخن میں کارفرما عشق و عاشقی کا مرکزی معیادتی تقاضا ایک ایسا باطنی عمل ہے جو اخلاص، آزادی اور بے باکی جیسے خواص سے ترتیب پاتا اور مزاحمتی سرگرمیوں کی سنو و نما دار تھا کا سامان کرتا ہے۔ یہ تینا تلی لفظیات میں عشق و عاشقی کے تعاملات کو اس صنف کا DNA قرار دیا جاسکتا ہے۔ میر تقی میر نے اپنی دشنوی معاملات عشق میں اس جذبے کو "منظر العجب" قرار دیا ہے اور اسی تناظر میں شعرا نے اسے جذب حسین، دم جبرائیل، خدا کا رسول کریم اور حتیٰ کہ خدا تک کہا ہے۔ گویا صنفِ غزل میں ایک ایسا دشنی رویہ کار فرما ہوتا ہے جو احتضالی نفسا میں استعماری قوتوں سے پرامن بقائے باہمی کا معاملہ روا نہیں رکھ سکتا۔ یہ نظام فکر ہمارے صدیوں کے پروردگار اجتماعی

لاشعور کا حاصل ہے۔ غزل میں 'غیرِ نیا' رقیب سے صلح جوئی کی منطق نکالنا اور زمانہ ساز و توبہ ساز و توبہ ساز کی غیر مشروط تبلیغ کرنا استعماری نظام کی ہم نوائی کے مصداق ہے۔ اس ضمن میں سی و باقر رضوی لکھتے ہیں:

”پاک و ہند میں مسلمانوں کی تہذیب کی بنیادی عشق اور جہاد پر ہے۔ مگر عشق اور جہاد دو الگ الگ رویے نہیں، ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ مجاہد اور عاشق دونوں راضی پہ رنما ہتھیلی پر سر پیسے پھرتے ہیں۔“ (۷)

غزل کا بنیادی و تھیفہ عشقیہ طرزِ ظہور (Erotics) کا منتقل ہے جب کہ نیچرل شاعری تعبیر و ترجمہ (Hermenutics) کی منہاں اختیار کرتی ہے۔ یہ حدید گلہ میسے ہی کا اثر تھا کہ اردو غزل صدیوں پرانے شعریاتی نظام اور رمز و کنایہ کی اقدار کو نچ کر تفسیر حیات اور ترجمانی احوال کی ایسی رہ چل نکلی حواسے اپنی اساسی ماہیت سے بہت دور لے گئی۔ ابوالکلام قاسمی نئی تفسیری شعریات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں

”حالی بھی جس طرح بیرونی مغرب کو اردو شاعری اور نئی معیار بندی کا پیمانہ بنا کر پیش کرتے ہیں وہ بھی غیر شعوری طور پر امپیریل ایجنڈ کی تکمیل میں تعاون دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔“ (۸)

چلیے اسے عصری ثقافت کہیں یا حارات کی ستم ظریفی مگر افسوس ناک امر یہ ہے کہ ہمارے بعض ناقدین نو آبادیاتی دور کے غزل گو شعرا کو محاصرہ صورت حال سے بے نیازی برتنے اور عشق و عاشقی کی بے وقت راہگی اپنے جیسے معنوں تشویش سے مطعون کرتے رہتے ہیں جو بہر حال کل نظر ہے۔ اصل میں جب مغرب کا ایسے کی پروردہ شعریات کی روشنی میں اس دور کی روایتی غزل کا جائزہ لیا جاتا ہے تو نتائج اسی طرح کے نکل سکتے ہیں۔ ایک مثال لیجئے:

اسی خاطر تو قتل عاشقاں سے منع کرتے تھے

اسکے پھر رہے ہو یوسفو بے کارواں ہو کر (دوڑ)

قتلِ عشق کے پہ موجب محبوب کو سرد بارباری کا طعنہ دینے پر دہریہ بے چارے کو ایک معروف تنقیدی کتاب شعر البند میں (جس کسی نے بھی وہ لکھی ہو) ”بے غیرت شعرا“ کی صف میں کھڑ کر دیا گیا ہے۔ (۹)

عاشق ہوئے ہیں آپ بھی اک اور شخص پر

آخر ستم کی کچھ تو مکافات چاہیے (غالب)

محبوب کا کسی اور شخص پر عاشق ہو کر بھجرا کا مڑ چکھنا اور ایسے میں اس کے اپنے عاشق نامرد کا اس امر پر اظہارِ اطمینان، دیوانہ خیال، قرار پاتا ہے۔ (۱۰) یہ اور اس طرح کی دیگر تنقیدات ایسی جدید شعریات کے متعین

کردہ ذاد یہ نظر کا سر پہ التباس ہیں جہاں کی روایتی تخلیقات کو ان کے مخصوص اظہاری قریب سے بے غار
دیکھنے کا نتیجہ تھیں ڈاکٹر طارق ہاشمی اس نوع کی وائماندگی تعبیر کے ضمن میں لکھتے ہیں

”غزل کے سیاحی کردار کو اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ اس صنف کے اسلوب،
ملاستی نظام اور اظہار کے دیگر قرینوں کا شعور نہ ہو اور یہی امید اردو تنقید کا ہے کہ ناقدین وہ
Password یا تو جانتے نہیں یا معلوم ہونے کے باوجود اسے استعمال نہیں کرتے جس
سے غزل کے سماجی کردار کی Windows بہ آسانی کھل جاتی ہیں۔“ (۱۱)

امرواقہ یہ ہے کہ اس دور میں نوآبادیاتی کلاسیکی تحسین و تنقیدیں، رد و قبول اور مخالفت و مزاحمت کے سلسلے
میں غزل کی روایتی لفظیات اور فکری سرہانے کو نئے نظام خیال سے جوڑا گیا تھا جس کا صحیح تر مفہوم متعلقہ سیاق اور
تناظر کی تعین اور جدید تنقیدی قرینوں کے احاطہ سے ہی ممکن بنایا جاسکتا ہے۔ اکبر الہ آبادی نے اپنی غزل میں بہا
فرمایا تھا

تلم اکبر سے بلاغت سیکھ لیں ارہاس عشق
اصطلاحات جنوں میں ہے بہا فرہنگ ہے

(کلیات اکبر، ص ۱۶۲)

نوآبادیاتی تناظر میں یہ اصطلاحات جنوں پے معنوی اسدکات میں کچھ یوں بیان کی جاتی ہیں عاشق
(انقلابی) معشوق (وطن، مقامی حکمران، نوآبادکار) رقیب (نوآبادکار) وصل (حصول آزادی) ہجر (حالات
استحصال) حسن (سماجی، نصابی) گل (عصب اعصاب، سیاسی آدرش) عندلیب (انقلابی ادبا) گل چیں، مید
(آزادی مخالف قوتیں) وغیرہ

اس فرہنگ نامے کی رو سے اردو غزل کی روایتی لفظیات محض کلیشے سے نکل کر مصریہ ست کا تاریخی بانیہ
بن جاتی ہے۔ یہاں ہم شاعر کو جبراً عاشق فرض کرنے کے بہ جائے اسے، ایک استعمار زدہ معاشرے کا مضطرب فرد
خیل کرتے ہوئے اس کے تخلیقی اظہاریوں کا جائزہ لیتے ہیں۔ واضح رہے کہ ایسی تعبیری کاوش محض تفہیم کا ایک نکتہ
راستہ نہیں بل کہ یہ پتھر ٹس الرضن فاروقی ”مطالعہ کافق مطلق (Absolute Horizone) ہے۔“ (۱۲)

مرد غالب نے اس دور کے فلسفہ محبت کا یوں تجزیہ کیا ہے۔

مجمودی و دعوائے گرفتاری الفت
دست تہہ سنگ آئندہ بیکار وفا ہے

(دیوان غالب، ص ۱۱۳)

یہاں ہندوستانی قوم کے دست و پاؤں پر نوآبادکار کے سبک دوس کی عمل داری اور حالتِ مجبوری میں مقتدر
 قوت سے عہد و نہ، حقیقت حال واضح کر دیتی ہے۔ مرزا نے اپنے ایک خط میں غزل کے ردائی محبوب کی ناپاکی پر کہا تھا:
 ”غزل کاڑھنگ بھول گیا۔ معشوق کس کو قرار دوں جو غزل کی روشن ضمیر میں آدے۔“ (۱۳)

اردو غزل میں، سیاست اور غزل کے مابین اشارے کی صفت مشترک (۱۴) مزاحمتی بیابے کے اظہار میں
 بہت مد ثابت ہوئی ہے۔ ہندو نوآبادیاتی دور میں عتاب شاہی سے بچتے ہوئے شعرا نے بالخصوص غزلیہ کرداروں کی
 معذرتی قلب ماہیت کرتے ہوئے اپنے سماجی فرائض بھائے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی غزل اپنے عمومی
 بیابے کے لحاظ سے مغرب کو مرکوز ہے۔ یہاں ہمیں حسن و عشق کی غیر ردائی واردائیں، بعض مسلمات متعارفہ سے
 گریز اور عاشق و معشوق کی غیر معمولی باتیں اور گھٹائیں سننے دیکھنے کو ملتی ہیں۔ مثلاً نوآبادیاتی معشوق سے متعلق یہ
 اشعار دیکھیے:

کفار فرنگ کو دیا ہے
 تجھ زلف نے دس کافری کا

(کلیات دلی، ص ۹۲)

س نوے رخسار اوپر کھول کر زلفوں کے تیش
 ہند میں کافر نے عالم کو کیا قیہ فرنگ

(دیوان زادہ، ص ۸)

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
 صاف چھپتے بھی نہیں، سامنے آتے بھی نہیں

(مہتاب داغ، ص ۱۸۳)

تو نے ایسے بگاڑ ڈالے ہیں
 ایک کی ایک سے نہیں بنتی

(بادگار داغ، ص ۲۰۱)

تیار رہتی ہیں صفو مڑگاں کی پلٹنیں
 رخسار یار ہے کہ جزیرہ فرنگ کا

(کلیات آتش، ص ۲۴۰)

یہ نہ سمجھے اور ہی شاطر نے شدہ دی تھی انھیں
دغم میں اپنے سلاطین آپ کو شہ کر گئے

(دیوان درد، ص ۷۵)

بچے خط غلامی لکھ دیا یا اپنے ہاتھوں سے
ہوئے ہم اور بھی تیرے گرفتار اپنے ہاتھوں سے

(کلیات فقیر، ص ۵۲۳)

چکے ہیں بزمِ جم میں اب گیسوئے طلائی
سکہ نیا بٹھایا گردوں کی پالی نے

(کلیات اکبر، ص ۷۴)

ہے تیری جنس حسن میں تاثیر زہر کی
جس کی نظر پڑی وہ خریدار مر گیا

(قباہ داغ، ص ۵)

مجھ سے نفرت کس قدر ہے اس بہت ہے مہر کو
گچے میں بھی ورق رکھا نہ میری یاد کا

(یارگار داغ، ص ۱۵)

ولی اور شاہ حاتم کے بالترتیب پہلے تین اشعار سے لے کر شہ شہرینج کو بساط سیاست سے ہٹانے کے ترجمان
بہادر شاہ ظفر کے شعر تک انگلستانی محبوب کی مختلف اور بسا اوقات غزل کے روایتی محبوب سے متباہن خصوصیات
اور نوآبادیاتی گھنائیں پہ آسانی سمجھی جاسکتی ہیں۔ انھی چند اشعار سے نوآبادیاتی صورت حال کے بہترین رقصائے
اشارے بھی ملتے ہیں۔ ایسے میں پروفسر فتح محمد ملک کا یہ شکوہ کہ ہم نے میر و مرزا اور ناسخ و آتش کی غزل میں تصور
فرہنگ کے ارتقائی سفر پر غور کرنے میں کوتاہی برتی اور نتیجتاً ۱۷۷۵ء کے کسی شہید کو اس عہد سے بھی یاد نہ کیا جیسے
برسوں قبل سراج الدولہ کو کیا تھا۔ (۵) بالکل بہ جا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ولی سے داغ تک کی رد و غزل میں انگریز
قوم کی بہ طور تاجر آمد، مقامی معاشرت میں ایک "تحت کی سی رہت، بہت، در پردہ عسکری صلاحیت کا حصول، علاقہ
سیاست میں عمل دخل لگائی اور دھونس دھاندل سے سیاسی بساط پر آنے اور پھر شاہ ہند کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کرنے
جیسے تمام عوامل بدعنوانی بیان ہوئے ہیں، بعض شعرا نے اس بدیسی معشوق کا کھلے غفلوں میں بھی اظہار کیا ہے۔

ہند میں شہر ہے اس کے حسن کا
ہے بتان ہند کا بازار سرد

(دیوانِ دلا، ص ۱۷۹)

زمیں سے وہ گئے تو آسمان سے تم اتر آئے
جگہ خالی نہ رہنے پائے عیسیٰ بن مریم کی

(کلیاتِ سخا، ص ۳۹)

کھل گیا معصوف رخسارِ بتانِ مغرب
ہو گیا شیخ بھی حاضر نئی تفسیر کے ساتھ

(کلیاتِ اکبر، ص ۲۷۳)

حلقہ ہائے مولیٰ وچاں سے بنا کر پھالیاں
اک فرنگی زاد نے کتنے ہی عاشق گل و پے

(کلیاتِ ظفر، ص ۶۲۵)

غضب ہے توپ پر عاشق کو رکھ کر
فرنگی زاد تیر فیر کرنا

(کلیاتِ ظفر، ص ۲۱)

ای طرح تو باہر تھی دور کا عشق بھی غزں کے رواجی عاشق سے بدلا بدلا محسوس ہوتا ہے۔ وہ اگر اپنے معاشق (معد قاتی حکمران یا شاہ ہند) سے مخاطب ہے تو اس کی غیر (مراد بدیسی، قوام) سے شناسائی اور سیاسی چٹکیں بڑھانے پر شکوہ کرتے ہوئے سے انجام کار سے متنبہ کرتا ہے

سراپنا عشق میں ہم نے بھی یوں تو پھوڑا تھا
پر اس کا کیا کریں غیروں کا اعتبار ہے آج

(کلیاتِ میر، ص ۵۵۴)

ہر جائی اپنے وحشی کو کس منہ سے کہتے ہو
کیا آپ کا نشان قدم کو بہ کو نہیں

(شیفہ، مجلسن ہے خار، ص ۹۷)

تو اور سوئے غیر نظر ہائے تیز تیز
میں اور دکھ تری مڑا ہائے دراز کا

(کلیات غالب، ص ۱۵۰)

خط غیر کا پڑتے تھے جو ٹوکا تو وہ بولے
اخبار کا پرچہ ہے، خبر دیکھ رہے ہیں

(مہتاب دماغ، ص ۲۳۶)

جب یہی عاشق بدیسی معشوق (نر آباد کاری) سے مخاطبہ کرتا ہے تو اس کا لہجہ، منطقیات اور انداز روایتی طرز سے جدا ہوتا ہے:

قتل عاشق کسی معشوق سے کچھ دور نہ تھا
پر ترے عہد سے آگے تو یہ دستور نہ تھا

(دیوان درد، ص ۲۴)

ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے
نکھی کہو کہ یہ اعجاز گفت گو کیا ہے

(کلیات غالب، ص ۲۹۸)

عاشق ہوں یہ معشوق فریبی ہے مرا کام
مجنوں کو برا کہتی ہے لیلیٰ میرے آگے

(کلیات غالب، ص ۳۲۶)

جلوہ دار آتش دوزخ ہمارا دس سہی
قتلہ شور قیامت کس کی آب و گل میں ہے

(کلیات غالب، ص ۲۴۳)

سمجھ سوچ کر دل دیا ہم نے ان کو
کوئی آفت ناگہانی نہیں ہے

(یادگار آرا، ص ۲۲۰)

اس طرح حسن و عشق کی نوح بہ نوح و ادواتیں اور گھاتیں محاصر صورت حال کی سعادوں غیر روایتی اور نو

تراشیدہ طارمات کی صورت میں بھی سامنے آتی ہیں

محرکہ گرم تو ہو لینے دو خوش ریزی کا
پہلے تلوار کے نیچے بٹھی جا بیٹھیں گے

(کلیات میر جس ۱۷۵)

میری ہستی فنائے حیرت آدھ دن ہے
جسے کہتے ہیں نالہ وہ اسی عالم کا علقا ہے

(کلیات غائب جس ۲۰۶)

یہ وہ طرز احساس ہے جو نوآبادیاتی صورت حال میں صنف غزل کا ایک توانا رجحان بن کر سامنے آیا۔
دور درمی اور مزاحمت کاری کے یہی وہ منتشر اندرازی جذبے ہیں جو آگے چل کر تنظیم پاتے اور تحریک آزادی میں
ڑھنے نظر آتے ہیں۔ نیز یہی حسیت بعد ازاں ظفر علی خاں اور علامہ قبل جیسے شعرا کے اسلوب میں ظاہر ہوئیں۔
اس دور کی غزل کا تیسرا اسی کردار رقیب یا غیر کا ہے جو اپنی سادہ تلازماتی صورت میں بہ آسانی استعار
کاروں کا قائم مقام سمجھا جاسکتا ہے۔ ان تلازمات میں بھی ہمیں کچھ ایسے کوڈز اور ایما کی نشانات مل جاتے ہیں جو
ان کی غیر روایتی حیثیت واضح کر دیتے ہیں۔

غیروں سے الفت پہ لڑکا تو یہ کہا
دنیا میں بات بھی نہ کریں کیا کسی سے ہم

(یار نگاہ رخ جس ۱۶)

آگے تو گل ہمیں تھے ہم اس حسن کے کشن کے آہ
اب تو اس رنک چمن سے غیر پھل پانے لگا

(دیوانہا جہاں دار جس ۶۳)

غیر نے ہم کو ذبح کیا، نے طاقت ہے نے یہ راہ ہے
اس سکتے نے کر کے دلیری صید حرم کو مار ہے

(کلیات میر جس ۱۷۱)

میر نے اپنے اشعار میں متکلم کا صیغہ بہ کثرت استعمال کیا ہے۔ اردو غزل کی اپنے قارئین سے یہ خاموش
مفاہمت رہی ہے کہ اس کا صیغہ متکلم مختلف کرداروں کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔ لہذا آخر الذکر شعر میں 'ہم' کی ضمیر

ہندوستانی قوم کی ترجمان ہے اور اس کتے 'کا' صید حرم کو مارنا اور پھر پہلے مصرعے میں 'ذبح' کا لفظ غیر طاقت ہے
نے بار ہے 'کا' نوحہ نوآبادیاتی معنویت کی بہ خوبی عکاسی کر رہا ہے۔ پروفیسر فتح محمد ملک (۶) اور ڈاکٹر معین الدین
عقیل (۷) وغیرہ نے اسی تعبیر پر صاف کرتے ہوئے اس کتے سے مراد بدلیسی استعمار کا رہی لیا ہے۔ اس مضمون کو پھر
کی ایک فارسی رہائی میں بھی یہ ادنیٰ تصرف یوں باندھا گیا ہے:

دیرے ست کہ غیر را تو بنواختہ ای
وز کیں بہ من اش دیر تر ساختہ ای
اے ترک سیاہ چشم شرمت باد
آہوئے حرم پیش سگ نداختہ ای

(دیوان میر (۵ رسی)، ص ۴۷)

واضح رہے کہ نام سگ یعنی کتے کے معنی انسلالات میر کے ہاں اس قدر کریمہ نہیں۔ اپنی ایک مثنوی اور
تعریف مادہ سگ میں وہ اسی جانور کے لیے "سگ" صحابہ کف کی خالہ (کلیات میر، ص ۷۹۷) کا مصرع
موزوں کرتے ہیں۔ اسے ضار کے ساتھ ساتھ غزل کے اسمائی کرار بھی نوآبادیاتی فضا میں نئے معنوی آذان
روشن کرتے نظر آتے ہیں۔ چند اشعار دیکھیے:

غزالہ تم تو وقف ہو کہو مجھوں کے مرنے کی
دیوانہ مرگیا آخر کو دیرانے پہ کیا گزری (۸)

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

(کلیات اکبر، ص ۱۷)

مرض پیدا کیے لاکھوں دوا سے
سیما ہے ہمارا چہرہ مگر بھی

(یادگار داغ، ص ۲۲۸)

واضح رہے کہ یہ تمام اشعار نوآبادیاتی سیاق و سباق میں ہی پن مچھ کر مضمون حاصل کر پاتے ہیں۔ یہاں
اسمائی کرداروں کو غزل کے روایتی سیاق میں بیا جائے تو قطعی سطح پر ایک عجیب طرح کی ادبی باقانونیت (Literary
Anarchy) نظر آنے لگے گی۔ ڈاکٹر طارق ہاشمی غزل کے اسمائی کرداروں کی معنوی جہات پر رائے دیجئے

ہوئے رقم طراز ہیں۔

”غزں کے اسائی کردار محبت کی تثلیث سے بھی تعلق رکھتے ہیں لیکن ان سے کہیں زیادہ معاشرے کے ہر نوع اور فرد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ کردار عاتش بھی ہیں جو کسی اسانی طبع، صنف یا مزاج سے وابستہ افراد کے اجتماع کا استعارہ بن کر ابھرتی ہیں۔“ (۱۹)

واضح رہے کہ شعرا نے مصلحت دقت کے پیش نظر غزں کے کرداروں کی اس قلب ماہیت کا خود بھی جا بہ جا اشارہ کیا ہے تاکہ اس صنف کے روایتی نظم فکر و انداز سے جدید مہم کی غزل کا مدعا ہوا امر متناقض قرار دے کر رد نہ کر دیا جائے۔

صورت پرست ہوئے نہیں معنی آشنا
ہے گفتگو ہوں سے مرا مدعا کچھ اور

(کلیات میر، ص ۲۶۸)

سرود و نغمہ مہرب کی آوازیں تو دل کش ہیں
مگر میری زباں اس کے سوا کچھ ور کہتی ہے

(یادگار داغ، ص ۲۰۷)

حال پہلو بچا کے لکھا ہے
تاڑ جائے وہ کلمہ چیں نہ کیں

(مہتاب داغ، ص ۱۰۲)

شیخ و سید سے تو خالی نہیں ذکر شاعر
ذات سے ان کی مخاطب نہیں فکر شاعر

(کلیات اکبر، ص ۱۰۲)

ناقدین نے ان اشعار کی تشریح و تفسیر کرتے ہوئے ہندوستان کے سیاسی، سماجی اور تاریخی تناظر پر توجہ ضرور دی ہے مگر پھر بھی نوآبادیاتی صورت حال کو اس کے مقتدر کلہ میسے کے موثرات کے متناسب تعبیر و تفسیر میں وہ ہمت نہیں ملی جس کی یہ متقاضی ہے۔ اس تناظر میں مثال کے طور پر داغ دہوی کے یہ اشعار کسی مٹی پائی حجاب، اختر ہاں یا ماڈل بیگم کے یہ جائے ولیم فریزر، میجر ہڈس، رستمن بلیک یا جزیں ڈیوڈ کی کسی نہ کسی کارستانی کی چغلی کھانے لگیں گے۔ (۲۰)

تعب ہے کہ اس بیدار پر بھی
تجھے اچھا کہا سارے جہاں نے

(دیکاروں، ص ۱۳۰)

یا رحم آگیا اسے یا قتل ہو گئے
ہم سر جھکائے بیٹھے ہیں قاتل کے سامنے

(ص ۱۳۱)

نوآبادیاتی دور ایسے کی غزلیہ رویت پر ناقدین نے اپنی آرا میں حسن و عشق کی سیاسی ایمائیت کی طرف
اجمالی اور نظری انداز میں ہی صحیح۔۔۔ اشارے ضرور کیے ہیں، مثلاً از حروارے ملاحظہ ہوں۔

الف ”غزل کا بنیادی حوالہ حسن و عشق ہے۔ حیات و کائنات، خدا اور انسان کے تعلق سے ساری باتیں اور زندگی
کے سارے تجربے اسی حوالے سے غزل میں آتے ہیں“ (۲۱)

ب ”مصحفی کے لیے غزل ان کے زندہ تجربوں اور مشاہدوں کے اظہار کا وسیعہ تھی جس میں حسن و عشق، موت
کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔“ (۲۲)

ج ”غالب سے پہلے غزل زیادہ تر حسن و عشق کی زبان میں حسن و عشق کی داستان تھی۔ غالب نے اسے حسن و
عشق کی زبان میں ایک نئی شخصیت اور نئے ذہن کا ترجمان بنایا۔“ (۲۳)

د ”کبرے غزل میں حسن و عشق کے تاثرات کو، حوں کا وسیعہ دار بنایا۔“ (۲۴)

س ”حسرت کا کلام مجاہد عاشق کا کلام معلوم ہوتا ہے جو عشق اور آراؤں دونوں میں حوصلہ و امید کے متھپور
سے آراستہ اور دولہ محل سے سلج ہے۔“ (۲۵)

ہندوستان میں یوں تو نوآبادیاتی دور ۱۸۵۷ء میں شروع ہو مگر اس کا باواسطہ اہتمام ۱۹۰۵ء کی جنگ پانا
سے ہی ہو چکا تھا جب کمپنی نے سرانجام دولہ کو شکست دے کر بنگال کا ذریعہ علاقہ ہتھیالیا اور مغل شاہنشاہیت کی
معاشی شہ رگ کاٹ دی۔ ۱۹۴۷ء سے ۱۸۵۷ء تک ہندوستان میں دوہری حکومت رہی۔

(۱) راج قلعے کی نام نہاد حکومت (۲) کلکتہ کی حقیقی مقتدر حکومت

میر تقی میر نے اپنی سوانحی کتاب ’ذکر میر‘ میں فرنگی کے ہاتھوں میں کھیتے اس وقت کے مغل فرماں روا شاہ
عالم ثانی کو کٹھ پتلی حکمران اور بادشاہ کے خطاب کو اس کے لیے ایک ’تہمت‘ قرار دیا ہے۔ (۲۶) غزل گو شعرا نے
اس دور کی فضا کی ترجمانی کے لیے ایک میثاقی کردار کے پس منظر میں دوسرا کردار تخلیق کر کے پنا تلہاری منہاج
تراشا ہے۔

کیا پتھے کو شیخ روئے میر
اس کی شب کو بھی ہے سحر و پیش

(کلیات میر، ص ۴۰۰)

سمند آسمان کب آپ سے دوڑے ہے اس پر تو
کسی کی ایڑ پر ہے اور کوڑے پہ کوڑا ہے

(کلیات نظیر، ص ۱۳۶)

چوں جھنش سپر بہ فرمان دور است
بیدا نہ بود آنچہ بہار آسمان رسد

(کلیات غالب ناری، ص ۳۶)

اور اکبر نے انگریزوں کے خود اپنی سوسائٹی کے لیے انصاف دوست اور جمہوریت پسند ہونے جب کہ
ہندوستان میں ظلم و رادار کھینے جیسے دہرے معیار پر احتجاج کرتے ہوئے کہا تھا

عرش پر نور الٰہی جلوہ گر ہے ہم کو کیا

اہل دنیا کو تو فیض مہر انور چاہیے (۱۷)

اسی طرح اس دار کی غرض کے بنیاتی اور حیواناتی کردار بھی نئے ناظر میں غیر روایتی معنویت کا سامان کیے
ہوئے ملتے ہیں۔ مزید برآں اس عہد کی خمریات اگر مادہ و جام کی جدید معنوی جہات لیے ہوئے ہے تو صحیبات
میں بھی معاصر صورت حال سے مطابقت پر ایک یا ایمائی نکم ملتا ہے۔ یہاں میا کی نوع بد نوع گن تیں بھی ہیں
اور اسیر بن نفس کی متنوع کیفیات بھی۔ کچھ پرندے قید ہوتے ہی پھڑ پھڑا کر مرجاتے ہیں، ہنسنے منقرر پر پر کیے گم
م ہنٹے ہیں، ایسے بھی ہیں جو اسیری میں چہکناسیکھ گئے ہیں، اور معدودے چند پرندے ایسے بھی کہ قیوں غائب
کر میں نفس میں فراہم خس آشیوں کے لیے

(کلیات غالب، ص ۱۸۶)

اعرض نوآبادیاتی دور میں جب استعمار کاروں نے اپنے مقتدر نگلا میسے سے مقامی نظام خیال پر دھوا بولا
استعمار زدہ قوم کے شعرا نے غزل کے کرداروں کی معنوی قلب اہیت کر کے اسے جدید صورت حال میں اپنی
کلاسیکی سرمدات کی حفاظت کے قابل بنایا اور حاکم و محکوم کے باہمی ثقافتی رشتوں کی اس طور پر رجحانی کی کہ اس
مہدی تاریخ کا ہر پہلو اپنے پورے جزئیات کے ساتھ اس صنف کے دامن میں سمٹ آیا ہے۔

حوالہ جات

- ۱- طارق ہاشمی، ڈاکٹر، اردو غزل۔ نئی تفکیریں، اسلام آباد: پبلیشنگ فاؤنڈیشن، ۲۰۰۸ء، ص ۸۔
 - ۲- نقار صدیقی، منزل ورنڈر ادبی غزل، مشمولہ فنون (جدید غزل) لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۲۸۶۔
 - ۳- دینندہ علی اکبر (مؤلف) اہلیت نامہ، بخداش، حرف، لاہور، ۱۳۲۵ خورشیدی۔
 - ۴- اسجد کراچی، بار لاٹا، ص ۱۹۶۲ء، ص ۸۷۵۔
 - ۵- الیوس الٹون (مؤلف) القاموس الحصری، قاہرہ، المطبع العصر، طبع الختم، ۸۵۷ء، ص ۳۷۶۔
 - ۶- ایضاً
 - ۷- سجاد باقر نقوی، معروضات، لاہور: پبلیشر پریس، ۱۹۵۹ء، ص ۵۹۔
 - ۸- ابو الکلام قاسمی، معاصر نقیدل رویے، ملی ٹرڈ، ایگریٹیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۰۷ء، ص ۷۰۔
 - ۹- عبد السلام ندوی، شعر ابند، حصہ دوم، طبع چارم، عظیم ٹرڈ، معارف، ۹۵۳ء، ص ۳۲۱۔
 - ۱۰- ایضاً
 - ۱۱- طارق ہاشمی، ر. کٹر، اردو غزل ورنڈرگی سیاست دوراں، مشمولہ فنون آف ویسٹرن ملان، ایچ۔ اے۔ مدین، لاہور، ۲۰۱۱ء، ص ۳۱۔
 - ۱۲- شمس الرحمن فاروقی، تعبیر کی شرح، کراچی، اکادمی انزلیت، ۲۰۰۳ء، ص ۷۶۔
 - ۱۳- امجد غالب، نام چہا صری، عہد الغفور خاں سرور، مشمولہ، خطوط غالب، مرتبہ، غلام رسول مہر، لاہور، پیچا ب یونیورسٹی، ۱۹۹۹ء، ص ۵۵۔
 - ۱۴- طارق ہاشمی، ڈاکٹر، اردو غزل اور ورنڈرگی سیاست دوراں، ص ۳۶۔
 - ۱۵- فتح محمد ملک، پروڈیوسر، انتخابات، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۱ء، ص ۳۶۔
 - ۱۶- فتح محمد ملک، پروڈیوسر، انتخابات، ص ۳۶۔
- پروفیسر صاحب نے اس شعر کا دوسرا مصرعہ یوں لکھا ہے:
- ”اسی کئے نے کر کے دلیری صید حرم کو بھاڑا ہے“
- یہاں ’چھاڑا ہے‘ کا لفظ زیادہ فنی ہے۔ واضح رہے کہ یورپی دستور کاروں کی رعایت سے میکر نے کچے کا مترواف اگر برہنہ ’ڈاک‘ بھی متماں کیا ہے جو دو شمار میں غالباً پہلا انگریزی لفظ ہے
- لڑکے دلا کے ترے ہاتھ میں کب آئے تیرے
بچے ایک ایک کئے سو سو بھرے ہیں ڈاک لگے
- (کلکتہ میر می ۲۳۱)
- ۱۷- عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، تحریک آزادی میں اردو کا حصہ، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء، ص ۶۲۔
 - ۱۸- مولانا، امیر آزاد، مقتولہ، قذافی، شعرائے اردو، مرتبہ، امیر حسن، ۱۵۰۔
 - ۱۹- طارق ہاشمی، ڈاکٹر، اردو غزل کے، سائے، مشمولہ ادب و ثقافت، نعل آ پارہ، جنوری ۲۰۰۹ء، ص ۱۱۔
 - ۲۰- ایضاً، ص ۱۳۔

- ۲۱۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، ج ۳، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء، ص ۷۳
- ۲۲۔ ایضاً، ص ۲۵۰
- ۲۳۔ سرور، آل احمد، غالب کا ادبی ارتقاء، مضمونہ، احوال و نقد غالب، مرتبہ محمد حیات خان سیال، لاہور، ندیم سنز، ۱۹۸۰ء، ص ۳۱
- ۲۴۔ نقیر، اصغر حسین خاں، اکبر الہ آبادی، لاہور، مکتبہ کارواں، ص۔ ن، ص ۳۱
- ۲۵۔ فخر الحق ٹوری، ڈاکٹر، آزادی کی گونج، لاہور، پولیسر پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء، ص ۳۸
- ۲۶۔ غار احمد فاروقی (مترجم)، میر کی آپ بیتی، لاہور، مجلس ترقی ادب، ص۔ ن، ص ۲۵۲
- ۲۷۔ اکبر الہ آبادی، نثر اکبر الہ آبادی، مرتبہ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء، ص ۲

دوا دین

- ۱۔ آتش، حیدر علی، کلیات آتش، ج. دل، مرتبہ سید مرتضیٰ حسین فاضل لکھنؤی، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۲ء
 - ۲۔ اکبر الہ آبادی، کلیات اکبر، لہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء
 - ۳۔ جہاں دار، مرزا جواں بخت دیوان جہاں دار، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۶ء
 - ۴۔ حاتم، ظہور مدین دیوان حاتم، مرتبہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، لاہور، مکتبہ جہاں دار، ۱۹۷۵ء
 - ۵۔ دارغ دہلوی، آفتاب دارغ، لاہور، نیا ادارہ، ۱۹۶۱ء
 - ۶۔ دارغ دہلوی، حساب دارغ، مرتبہ سید سیّد حسن، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء
- ماخذ: برادر، سرچ جرنل، جولائی۔ ستمبر ۲۰۱۵ء، بریلی

فیض، انقلاب اور مابعد نوآبادیاتی نظریہ

ڈاکٹر محمد سفیر اعوان

(۱) شاعری کو زیادہ تر جذباتی رویوں کے اظہار کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسی قوت ہے جو دونوں رویوں کو بدلنے سے زیادہ انہیں ایک غیر مرئی اور تخیلاتی دنیا میں لے جاتی ہے۔ یہ دنیا کبھی عندلیب کی (جبرائیل کے لیے)، کبھی جندول (Skylark) (شمس کے لیے)، کبھی لوسی اور زگس کی (ورڈز ورتھ کے لیے)، ڈوگم معصومیت اور تجربہ کی (بلیک کے لیے) (W B back) دنیا بن جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر اوقات شاعرانہ شاعرانہ اور غیر شاعرانہ شخصیتوں میں تفریق کی جاتی ہے۔ کلاسیکل دور کی اصناف، رزمیہ اور منظوم ڈرامے کو تہذیب اور وجدی تجربے سے مربوط کیا جاتا ہے جب کہ جدید ڈرامے اور زیادہ تر شاعری کو ایسے تصورات سے متعلق سمجھا جاتا ہے جو سماجی حقائق پر مستتر فرض اور سیاسی و سماجی استحصال کے باغی ہوتے ہیں۔ تاہم بیسویں صدی جیسویں میں آبادیات اور بعد، نوآبادیات کے منظر نامے پر شاعری کو ذاتی اور قومی شناخت وضع کرنے کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے اور استعمار مخالف جذبات کے اظہار کے لیے بھی۔ چنانچہ یہ طور ایک ثقافتی ظہور یہ ایسی شاعری استعمار کی سیاست اور سماجی نا انصافی کے خلاف مزاحمتی مواقع بہم پہنچاتی ہے۔ اسی نقطہ نظر کو لے کر ہمارے وقت شیلی (Shelley)، اقبال، نیرو (Neruda) اور فیض کی تخلیقات کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ میں نے زیر مطالعہ مقاب میں فیض کی شاعری کو بعد از نوآبادیاتی نظریاتی تنقید کی روشنی میں اور بیسویں صدی کے کئی ایک شہرہ آفاق دانش ور کی طرف سے پیش کردہ نظریاتی تنقید کی کسوٹی پر پرکھا ہے۔ یہ درست ہے کہ جس دانشوروں کی طرف سے اشارہ ہے وہ اپنے مزاحمتی رویوں اور مقاصد میں یکساں نہیں ہیں۔ تاہم ان مقاصد میں سے ایک ایسا بھی ہے جو انہیں ایک قبیلے میں بدل دیتا ہے اور یہ مقصد ہے نظام سرمایہ داری، ورکس کی پروردہ استعمار کے خلاف جدوجہد۔ امریکہ چپ ہے کہ برصغیر سے تعلق رکھنے والے کئی ایک مزاحمتی ادیب بھی اس عالمی برادری کا حصہ رہے ہیں جس کے علمبردار جارج برناردس، ایل۔ آر۔ جیمز (Lopold Senghor Kwane- Nkrumah-Aime Csaire اور فرنٹز فانون (Frantz Fanon) جیسے لوگ رہ چکے ہیں۔ دنیا بھر میں عالمی جنگ کے بعد کا زمانہ نوآبادیاتی نظام کو برقرار رکھنے کی خواہاں قوتوں اور استحصال سے نجات کی خواہاں آوازوں کے مابین سیاسی و معاشرتی

مکتبہ کا زمانہ تھا۔ آزادی کے طلب گاروں کے لیے روس اور چین کے اشتراک کی انقلابی امید کا پیام تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں یہاں ترقی پسند تحریک و مقبوضیت بھی اسی فکری انقلاب کی بدولت ممکن ہوئی۔ احمد علی، سجاد ظہیر، اور دوسرے دانشوروں کی طرح فیض احمد فیض بھی اس تحریک کا روح رواں تھے۔ اس تحریک کے علمبردار گویا رابرٹ ینگ کے ان الفاظ پر یقین رکھتے تھے ”سابق یورپ کا لوئیوں کی سیاسی آزادی ان کے لیے معاشی آزادی کا سبب نہیں بن سکی اور معاشی آزادی کے نظریہ سیاسی آزادی ممکن نہیں ہے۔“ (۲)

رابرٹ ینگ (Robert Young) کی طرف سے اس امر پر اردو دیا گیا ہے کہ نوآبادیات مخالف فکر ہمیشہ سے آزادی اور آزادی اقلہ رائے سے جڑی رہی ہے۔ وہ بعد از نوآبادیات تنقید کا تاریخی پس منظر بھی دیتے ہیں جو کہ اٹھارویں صدی و انیسویں صدی کے اوائل کے آزادی پسند روٹن خیال مفکرین سے جاملتی ہے، عارف دریگ (Arif Darlik)، وراچی زاہد کے اس نظریے کے جواب میں کہ مابعد از نوآبادیات نظریہ خود مغرب کی پیداوار ہے، ورنہ محض ایک ایسی علمی بحث ہے جو موصوعہ عالمی معاشی نظام پر نکتہ چینی کرتی ہے، ینگ کا یہ کہنا ہے کہ مابعد از نوآبادیات کا نظریہ مغربی اور سے براعظمی فکر کے احتجاج سے پروں چڑھا ہے اور اس کا مخصوص، حد نوآبادیات مخالف آزادی کی جدوجہد رہی ہے۔ (۳)

بنگ کی پیش کردہ ہندوستان کی آزادی کی تاریخ میں اس بات کو اجاگر کیا گیا ہے کہ ہندوستانی، مارکسزم عوام الناس کی کوئی خاص طرح خواہ حمایت حاصل کرنے میں ناکام رہی، اور قومی آزادی بھی ہندوستانی ذات پات کے نظام میں، اشتراک کی انقلاب نہ رہی۔ فیض کے فکری مطمع نظریہ کو گاندھی کے روحانوی و سرمایہ داریت مخالف فکر سے تقابل کیا جاسکتا ہے۔ ان کی فکر کا مارکسزم کی طرف جھکا واضح دیکھا جاسکتا ہے۔ تاہم اپنی شاعری میں وہ سرمایہ داریت کے مخالف نبرد آزما شاعر کے طور پر سامنے آتے ہیں

فیض، قومیت پرست یا بین الاقوامیت پسند؟

فیض کے نقاد انہیں اشتراک کی پینڈا کی ترویج کا ٹھکے دار گردانتے ہوئے جب، لٹنی سے عاری ترادیتے رہے۔ تاہم میرے تجزیے کے مطابق اس طرح کے الزامات کا جواب ایک تنگ نظر قومیت پسند وریک سے نہیں آتا۔ قومیت پسند شخص کے درمیان تفریق کر کے دیا جاسکتا ہے جو وسیع راسخ قدروں کی اہمیت سے صرف نظر کرتے ہیں۔ فیض کی مارکسی فکر اور عالمی مزاحمتی شخصیتوں کے ساتھ میل جول نے انہیں یہ موقع بہم پہنچا کہ وہ قومی سرمایہ داریت سے بالاتر ہو کر سوچ سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہم انہیں بیسویں صدی کے عظیم مفکرین انٹرنیو گرائی (Antonic Garmsei)، اولی الحضر آ (Louis Althusser)، علی شریعتی وغیرہ کے پائے کا منکر سمجھتے ہیں۔

فیض کی تحریروں اور شاعری کا تجزیہ بیسویں صدی کے ان مفکرین کے استہار مخفی نظریات کی روشنی میں تلاشا جائے۔ مابعد از نو آبدیات کے ”نظریہ قوم“ پر کسی بھی بحث میں بنی ڈکٹ اینڈ رن (Benedict Anderson) کی ”تصویراتی برادریاں“ (Imagined communities) (۱۹۸۳ء) کا حوالہ اسی طرف دیا جاتا ہے جیسے ”Orientalism“ اور مابعد از نو آبدیات کی کسی بھی بحث میں ایڈورڈ سعید کی کتاب Orientalism کا دیا جاتا ہے۔ اینڈ رن کے تصور قومیت سے متاثر ہو کر کئی ایک مابعد از نو آبدیات کے تنقید نگاروں جیسے بھابھا، رنجیت گوبال، آنیا لومبا، ربرٹ یگ وغیرہ نے قوم اور قومیت کے حتمی اور تنگ نظر تصور پر پتھر چھڑی کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ایک ایسی سیاسی اصطلاح جو مفاد پرستوں کی طرف سے گھڑی گئی ہے۔ قومی نصاب میں قومیت پسندی کے حق میں اور نو آبدیاتی نظام کے خلاف مہمیت کے بارے میں مواد اور موضوعات کی شمولیت یا اخراج کی سیاست ہمیشہ سے ہوتی رہی ہے۔ اسی لیے خوانین، نچھے درجے کے طبقات اور وہ لوگ جو آبدیات مخالف جدوجہد میں اپنے طرز کا عیجدہ راستہ رکھتے تھے، کو قومی تاریخوں سے یا تو مٹا دیا گیا ہے اور پھر کہ اہمیت دی گئی ہے۔ لومبا (Lomba) کے یہ کہنا ہے۔ ”جب تصور قومیت، بعد از نو آبدیاتی ریاست کا سرکاری اصول بن جاتا ہے تو اس میں سے خروج کو قانونی اور تعلیمی نظام کے ذریعے سے ممکن بنایا جاتا ہے اور کثیر وقات نو آبدیات کے خروج کو ہی دہرایا جاتا ہے۔“ (۴)

قومیت اور اس کے وقائع نگاری کے بیان اور کئی ایک گروہوں کا سیاسی و ثقافتی استحصال رنجیت گوبال موضوع ہے۔ ”نو آبدیاتی ہندوستان کی تاریخ نگاری کے کچھ پہلو (On some Aspects of the Historiography of colonial India) میں وہ ہندوستان میں نو آبدیات مخالف جدوجہد کی تاریخ سہارن سڈیز گروپ Subaltern Studies Group کے تحت اصرار سے نو لکھنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ (۵) جواہر لال نہرو جو کہ ایک جانے پہچانے قومیت پرست (اور اشتراکیت پسند) تھے، نے بھی ہندوستان کا ہر اردو سال پہلے جنم لے والا تصور پیش کیا۔ شیر لکھن کہتے ہیں کہ ہندوستان کی تقسیم امر کا مصوبہ تھا اور اس کا قاعدہ بھی اسی طبقے کو ہو۔ اس سے پہلے جنوبی ایشیا کی تاریخ میں کبھی بھی اتنے کم لوگوں نے اتنے زیادہ لوگوں کی قسمت کا فیصلہ نہیں کیا تھا اور شاید وہاری کبھی اتنے کم لوگوں نے برصغیر کے اتنے زیادہ لوگوں کے جذبات کو نظر انداز کیا ہو۔“ (۶) آزادی کے بعد کے منظر نامے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف سماجی و سیاسی گروہوں کے مفادات کی جنگ منجیدہ و حتمی ہے۔ رنجیت گوبال (Ranjit Guha) کہتے ہیں

”ہندوستانی قومیت پسندی کی تاریخ نویسی پر مرا کا غبر رہا ہے۔ نو آبدیاتی امر کا دراصل طبقے کے قومیت پرست امراء کا۔ جن کا یہ تعصب مشترک تھا کہ ہندوستانی قومیت کی تشکیل

اور شعوری قومیت پسندی کی ترویج یقیناً ایک اعلیٰ طبقے کی کامیابی ہوگی۔ (۷)

فیض نے بھی اس صرح کے تنگ نظر قومیت پرست ایجنڈوں پر تنقید کی کہ جو قومی جدوجہد میں عوام الناس کے کردار کو نظر انداز کریں۔ شاید یہ اس کی اعلیٰ طبقے کی قومیت پرستی کی تنقید ہی تھی جس کی بدولت انہیں پاکستانی اسٹیٹسٹ کی طرف سے قومیت پرست نہیں مانا گیا۔ اپنی شہرہ آفاق "قلم" صبح آزادی، اگست ۱۹۴۷ء میں فیض کے نوآبادیاتی نظام سے آزادی پر برملا تشکیک کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے اس شک کا اظہار کیا کہ شاید آزادی وہ پہل بھی نہ لاسکے جس کے لیے لاکھوں بے جان دی ہے

یہ داغ داغ اجالا، یہ شب گزیدہ سحر

وہ انتظار تھا جس کا یہ وہ سحر تو نہیں

یہ وہ سحر تو نہیں جس کی آرزو لے کر

چلے تھے کہ یار کھل جائے گی کہیں نہ کہیں

فلک کے دشت میں تاروں کی خری مزوں۔۔۔ غ

اس تشکیک کی وجہ یہ تھی کہ آزادی کو سٹیٹس کو (Status Quo) کی قوتوں نے فوراً پر فٹا دیا۔ انھوں نے نوآبادیاتی نظام کے مکمل خاتمے کے لیے انقلاب کی ٹریں مضبوط نہ بننے دیں۔ زیادہ تر جدوجہد آبادیاتی مسائل میں آزادی کے بعد کا زمانہ تشدد اور سیاسی و معاشی عدم استحکام سے عبارت ہے اور اس کا سبب وہ ملی جیتے ہوئے حکمران قومیں ہیں جو کہ ایک نیو کولونیل (Neocolonial) ایجنڈا کو عام کرنے میں مصروف ہیں۔ بطور ایک سرشمنٹ کے فیض اس حقیقت سے واقف تھے کہ جب تک سیاسی و سماجی نظام میں استحصالی قوتوں کو ہٹا کر تب تک برائے انصاف نظام نہیں رہا جاتا تب تک حقیقی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔

فیض محض باغی یا ایک انقلابی؟

فیض کی زندگی اور کیریئر میں سیاسی وابستگی ایک مرکزی مسئلہ رہا ہے۔ کیونکہ ان کے اکثر کام نے طاقت ور سیاسی کنٹروں کے تسخیر شدہ تصورات کی مخالفت کی۔ کسی بھی مسئلہ میں فیض کی شمولیت بالآخر اس مسئلے کو عوام کے سامنے لے آئی۔ آج تک فیض کے کام کے حوالے سے ہونے والی بحث میں مرکزی مسئلہ یہ رہا ہے کہ یہ فیض محض ایک باغی تھے یا ایک سچے انقلابی؟ انکی شاعری میں مٹے جلتے شواہد موجود ہیں۔ ایک جانب گران کی شاعری سے تقدیر پرستی میں گندھی ہوئی قنوطیت جھلکتی ہے تو دوسری جانب کچھ خاص نغموں میں ہر قسم کی ناانسانی پر مبنی حکومتوں اور انظاموں کے خلاف ابدی بغاوت کرتے نظر آتے ہیں۔

ہوں کہ لب آزاویں تیرے

ان کے تخلیقی تخیل کے بارے میں بتاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دیگر مزاحمتی مصنفین مثلاً سعید سلطان پور (ایران) نازم حکمت (ترکی) یالس رتوس (یونان) نکولس گیون (کیوبا) بورج (نکاراگو)، سیزر دیچو (ہیرو) اور انسٹ کارائل (نکاراگو)، ڈینس برٹس (جنوبی افریقہ) ادق ڈالٹن (ایل سلووا) اور دیگر کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک نمایاں مقام حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ایک طرف ادبی اشرافیہ میں انہیں پذیرائی حاصل تھی اور عوام میں ان کے لیے عقیدت مندی پائی جاتی ہے۔ سیاست اور سیاسیات (Politics & Poetics) ان کے کام میں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کی نثری تحریروں میں بھی شاعرانہ رنگ جھلکتا ہے جیسے ایڈورڈ سعید کی رائے ہے:

”گارسیا مارکیز کی طرح فیض کو بھی ایک وقت اشرافیہ اور عوام نے سنا اور پڑھا۔ ان کا بڑا کارنامہ جو کسی زبان میں بھی منفرد سمجھا جاسکتا ہے یہ ہے کہ انھوں نے ایسے الفاظ اور آہنگ پیدا کیا جس کے ذریعہ انھوں نے کلاسیکی فارم مثلاً قصیدہ، غزل، مثنوی اور قطعہ کی ہیئت تبدیل کر کے، نہ کہ مسقطع کر کے، قاری کے سامنے پیش کی۔ جس میں نئے اور پرانے کا امتزاج دکھائی دیتا ہے۔ اس کی ادبی خالصیت اور کمال فن حیران کن ہیں اور ایک ایسے شاعر کا احساس پیدا کرتی ہے جس نے Yeats کی لذت حواس اور Neruda کی زور بیاں کو یکجا کر دیا ہو۔ میری نگاہ میں وہ اس صدی کا عظیم ترین شاعر تھا اور اسی حیثیت سے اس کی اشیاء اور فریقہ میں پذیرائی ہوئی۔“ (۹)

ایڈورڈ سعید جیسے ریک نفاذ کی طرف سے یہ تنقیدی تجزیہ فیض کو دیگر بین الاقوامی استعمار مخالف مصنفین کی صف میں نمایاں مقام دیتا ہے۔ مختلف سیاسی مکاتب فکر میں ان کی شاعری کی بنیادی طور پر پذیرائی اس امر پر ہر تصدیق مثبت کرتی ہے کہ ان کو یہ مقام رد، لڑی اور معروف انتہائی تصورات کو یکجا کرنے سے حاصل ہوا۔ دہالویت اور انقلاب کے امتزاج کا بہترین اظہار اس کی مشہور نظم ”مجھ سے پہلی سیاحت مرے محبوب نہ، نگہ“ میں ملتا ہے۔

میں نے سمجھا تھا کہ تو ہے تو درخشاں ہے حیات

تیر غم ہے تو غم دہر کا جھٹکا کیا ہے

تیری صورت سے ہے غم میں بہاروں کو شات

تیری آنکھوں کے سوادِ دنیا میں رکھا کما ہے؟۔۔۔ ان

ان کی سماجی کشنٹ کا پر زور اظہار شاید سب سے زیادہ ان کی اس مشہور اور اکثر نقل کی جانے والی نظم دکھائی

دیتا ہے۔ فیض کی شاعری کے بارے میں امر کی قارئین میں فیض کو متعارف کرنے کی ضرورت کے خواستہ سے معروف کشمیری نثر ادا امر کی شاعر آغا شاہد علی اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں

”اردو شاعری میں محبوب سے مراد دوست، عورت اور خدا ہو سکتا ہے۔ فیض نے نہ صرف اس مفہوم کو قائم رکھا بلکہ اس کو انقلاب کے تصور تک وسیع کر دیا۔ انقلاب کا منتظر کرنا بھی شاید محبوب کے ارتداد کی طرح ایک جان گسل اور محمور کن کیفیت اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔“ (۱۰)

پروفیسر فتح محمد ملک کی اس سلسلے میں رائے فکر انگیز و نئی ہے۔ اپنی کتاب ”فیض احمد فیض شاعری اور سیاست“ میں لکھتے ہیں:

”رومان اور انقلاب کی کشمکش کے معاملے میں فیض کا شعور تادمات و تردادات کی آہنگاہ ہے۔ وہ ہنوز فیصلہ نہیں کر پائے کہ اس کی صحیح سمت کیا ہے۔ جسم کے دل آویز خطوط یا زماے کے دکھ۔ وہ بار بار جاناں کو چھوڑ کر دوروں کی طرف بڑھتے ہیں لیکن نہ صرف مڑ مڑ کر دیکھتے جاتے ہیں بلکہ پیٹ بھی پڑتے ہیں، پھر بڑھتے ہیں پھر پلٹتے ہیں۔“ (۱۱)

شاید یہی وجہ ہے کہ وہ راتی احساسات کو عوامی اور سیاسی مقصد سے علیحدہ کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ ان دونوں کا استخراج ان کی ایک نظم ”ہم جو تار یک راہوں میں مارے گئے“ میں نظر آتا ہے۔

تیرے ہونٹوں کے پھولوں کی چاہت میں ہم

دار کی ٹنگل شبنی پہ مارے گئے

تیرے ہاتھوں کی شمعوں کی حسرت میں ہم

نیم تار یک راہوں میں مارے گئے۔۔۔ ارنج

تاہم اس کی سماجی و بشنگل اور کنٹنٹ شک و شبہ سے بالا ہے یہ ان کی شاعری کے اسلوب سے بھی نظر آتا ہے۔ اپنی شاعری میں محبت کے موضوع کے برتاؤ میں انھوں نے برصغیر کی شاعرانہ روایت سے اس س دوری اختیار کی اور محبت کے برتاؤ میں یس و قنوطیت اور غم و اندوہ کی کیفیات ان کی شاعری میں دیکھنے کو نہیں ملتی اور شاعری اور جان ڈن (John Donne) کی مابعد طبعیاتی شاعری سے پہلے Elizabethan شاعری میں بھی محبوب کا کردار کی محض جنس کے دیوتا کے طور پر اس کی پرستش کی جاتی ہے جو اپنے محبت کی پہنچ سے بہت دور اور ناقابل حصول ہوتا ہے لیکن فیض محبوب کے اس کردار کو زمین پر لاتا ہے اور اسے شریکِ غم کرتا ہے اور اس کو حاصل نہ ہو سکے والی محبت (Unrequited Love) پر ماتم کرنے سے روکتا ہے۔ اپنی سماجی کنٹنٹ میں فیض بہت ہی حقیقی انداز میں

محبوب کے خیالی پیکر کو پاش پاش کر دیتا ہے۔ جیسے ”غاشا ہد علی نکیتے ہیں“ فیض کی شاعری میں دکھ و رنج کی محض ایک نئی شکل نہیں ہے۔۔۔ گو کہ یہ انتہائی ذاتی نوعیت کا ہے لیکن اس کو تاریخ اور نا انصافی کے احساس سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا،“ (۲) اس کی عکاسی شاید فیض کی تحریک حریت پر لکھی جانے والی نظم میں بہترین انداز میں کی گئی ہے۔

عوامی دانشور اور جلا وطنی (Public Intellectual & Exile)

جلا وطنی اور بد لسی اجنبیت (Exile & Alienation) مابعد نوآبادیاتی مطالعہ میں ایک اہم فکری موضوع ہے۔ جیسا کہ اس کی ابتدا بڑے دانشوروں کے جنہیت کے اس نقطہ نظر میں موجود ہے۔ جنہوں نے نوآبادیاتی قوموں کے بارے میں مغرب کے غالب بیانے کو چیلنج کیا۔ فیض نے بیسویں صدی کے اس دور میں لکھا جب دنیا کے کئی عظیم عوامی دانشور سرمایہ دارایت اور استعماری قوتوں کے خلاف مزاحمت کر رہے تھے۔ تیسری دنیا کے ادبی اور سیاسی منتظر نامے میں اجزاء کے فریڈرک فریڈ (Frantz Fanon) امریکہ کے ایڈورڈ سعید (Edward Said) چلی کے پیولو یورڈو (Pablo Neruda)، کینیا کے کوگی واتھیا آنگو (Ngũgĩ wa Thiong'o) اور پاکستان کے اقبال احمد کے تحریری اور حقیقی حجاج سے نمائندگی تھی۔ اپنی جلا وطنی کے دوران فیض کچھ عرصہ ایڈورڈ

سعید اور قباں احمد کے ساتھ رہے۔ سعید اس وقت کو اپنے ایک مضمون میں ان الفاظ سے یاد کرتے ہیں ”کسی شاعر کو جلا وطنی میں رکھنا، خلاف اس کے کہ جلا وطنی کی شاعری کو پڑھا جائے، ایسا ہی ہے جیسے کہ جلا وطنی کی تحسیم کو دیکھنا۔ کئی سال قبل میں نے کچھ وقت ناصر ناصر کے عظیم ترین اردو شاعر فیض احمد فیض کے ساتھ گزر رہا۔ خیال تھا کہ آج کل کے آمرانہ دور حکومت میں انہیں اپنے آبائی وطن پاکستان سے جلا وطن کر دیا گیا۔ اور بیروت کی تباہی نے ان کو خوش آمدید کہا۔ ان کے قریب ترین دوست فلسطینی تھے لیکن میرا اندازہ ہے کہ گوان میں بظاہر باہمی وابستگی تو تھی لیکن کوئی بھی چیز مکمل طور پر مماثلت نہیں رکھتی تھی، چاہے وہ زبان ہو، شعری روایت ہو یا زندگی کی تاریخ، صرف ایک دفعہ جب قباں احمد، جو کہ خود ایک پاکستانی جلا وطن تھے، بیروت آئے تو ایسا نظر آیا کہ فیض اپنے چہرے پر بیگانگی کے تاثرات پر قابو پانے کا میوب ہوئے۔ ہم تینوں ایک رات ایک چھوٹے سے ریسورٹ میں بیٹے اور فیض نے ہمیں اپنی نظمیں سنائیں۔ کچھ وقت کے بعد فیض اور قباں احمد نے میرے لیے اشعار کا ترجمہ کرنا چھوڑ دیا، لیکن اس سے کوئی فرق نہ پڑا کیونکہ میں یہ جان چکا تھا کہ اس کو ترجمے کی ضرورت نہ تھی۔“ (۳)

ایک عوامی دانشور (Public Intellectual) رہتا ہے جو برائے راست اپنے خیالات سے سیاسی اور

۳۔ اسی واقعہ پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ بیسویں صدی کے وسط سے، مغرب میں دانشور، رجعت پسندانہ اور جابرانہ نظریات کے خلاف برسرِ پیکار نظر آئے۔ ماضی کی نوآبادیوں میں حکومتی پالیسیوں پر تنقید اور نئے استعماری نظام کی مخالفت کی وجہ سے بہت سے دانشوروں کو ماضی کے استعماری مراکز سے جلا وطن ہونا پڑا۔ کئی دوسرے لوگوں کے علاوہ سریم چانسی (Minam Chanoy) نے ان خصوصی حالات کی طرف اشارہ کیا جو جلا وطنی کا سبب بنتے ہیں۔

”حکومتی پالیسی تشدد یا ریاستی دہشت گردی کا خدشہ، سماجی استعمار کی غیر انسانی رویے جو رنگ، جنس، طبقاتی حیثیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، غارِ غ وقات اور روح کی ہالیدگی کے لیے میسر لمحات کا تصور بھی ناپید ہوتا ہے۔۔۔ ایسے ناخوشگوار حالات خود کشی، تشدد، مزید غربت اور مایوسی کی ایک عمامہ گردش، اور بالآخر خود ساختہ جد وطنی پر منبج ہوتے ہیں۔“ (۴)

دوسروں کے علاوہ اینڈورڈ سعید اینڈریو گراور مائیکل سیڈر نے جلا وطنی کی ادبی نوعیت کا ایک منفرد انداز سے تجزیہ کیا۔ گر (Gurr) کے مطابق جد وطنی نے ان مصنفین پر گہرا اثر ڈالا جو کانہیوں میں پیدا ہوئے اور استعمار کے مراکز میں ہجرت کر گئے۔ چونکہ اس تجربے نے اس کے اندر ”گھر“ (Belonging) کے ایک مخصوص تصور پیدا کیا اور جس میں استعمار کے مراکز میں رہنے والے موصوفی مصنفین سے بہتر شناخت کا تصور پیدا کیا۔ اس بنیادی طور پر روانوی تصور پر سوال اٹھاتے ہوئے سعید (Said) لکھتے ہیں

”جلا وطنی کو ایک مفید چیز سمجھنا در اسے تخلیق کو ہمیز دینے والی کوئی چیز سمجھنا دراصل توڑ پھوڑ اور شکست و ریخت کو حقیر جاننا ہے کیونکہ جلا وطنی بنیادی طور پر ایک نامکمل وجود پیدا کرتی ہے جو اپنی جزو اپنی سرزمین و اپنے ماضی سے منقطع ہوتا ہے۔“ (۱۵)

لیکن سعید جد وطنی کی ادبی نوعیت کو پہنچنا ہے جو جلا وطنی کے غیر حقیقی دوہرے ویران کو ایک بہتر شناخت اور زیادہ ہمت و زندگی کی طرف لے جاتا ہے۔ جد وطنی میں رہنے والے مصنفین کا جمالیاتی پہلو، جلا وطنی کے حقیقی، حساسیت کو حقیقی ترجمانی نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ اپنے منتخب کردہ ملک میں غیر متحرک کیفیت میں چلے جاتے ہیں۔ اپنی خوردنوشت میں پابلو نیرودا (Pablo Neruda) لکھتا ہے۔

”جلا وطنی کی وجہ سے انسانی وجود کے منقسم ہونے کا خیال تقریباً تمام دنیا کی شاعری میں ملا ہے۔ عوامی گلوکار تخیل میں اپنے پاؤں کو ایک جگہ اور گردن کو دوسری جگہ پاتا ہے اور اسی طرح اپنے تمام جسم کو بیات کرنا چلا جاتا ہے۔ جو اس نے پیچھے چھوڑ دیا اور دیہاتوں اور شہروں میں بکھر گیا۔ میں ان دنوں ایسا محسوس کرتا تھا۔“ (۱۶)

اب جلاوطنی کی صورت حال کو محض جرمیاتی اور تحقیقی پیرائے میں نہیں لیا جاتا جیسا کہ ماضی کے مصنفین جھوٹے، آئیں ایلٹ، ذرا پاؤنڈ یا استنبوں میں آور بارغ اور نیدیارک میں ایڈروڈ سعید کی تحقیقی جلاوطنی میں نظر آتا تھا۔ فیض کو بھی ایک جلاوطن دانشور کے طور پر سنا جاسکتا ہے۔ جنہوں نے اپنے ملک کے بارے میں لکھتے ہوئے جلاوطنی کے نقطہ نظر کو استعمال کیا اس سے قطع نظر کہ کئی دوسرے جلاوطنوں کی طرح وہ اپنے ملک میں بھی جلاوطنی کی زندگی گزارتے رہے۔

ایک اور نظم ”سوچنے دا“ جو انھوں نے ۱۹۷۷ء میں ماسکو میں کہی، فیض نے کسی بھی ملک سے وابستہ نہ ہوئے اور پٹی بنیاد سے کٹ جانے پر جذبات کو بیان کیا:

ہم سے اس دیس کا تم نام و نشان پوچھتے ہو
جس کی تاریخ نہ جعفریہ اب یاد آئے
اور یاد آئے تو محبوب گزشتہ کی طرح
رو برو آئے سے جی گھبرائے۔۔۔ الخ

جلاوطنی وطن سے محض جسمانی طور پر دوری نہیں بلکہ یہ ایک ذہنی کیفیت ہے جو ان لوگوں میں پیدا ہوتی ہے جنہوں نے سبقت دی حکومتوں کے سماجی و معاشی استحصا کو قبول کر کے سے انکار کیا اور اپنے ملک میں رہتے ہوئے بھی جلاوطن ہی رہے۔

فیض اور مسئلہ فلسطین کے لیے جدوجہد:

شہاب احمد نے اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

”اردو شعرا کی فلسطین کے حوالے سے شناخت، واضح طور پر اخلاقی و تاریخی زوہ نگاہ میں ہیوست ہے جو یک سطح پر زوہ نگاہ استعماری اور نوآبادیاتی بحث سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ جو نوآبادیاتی یا یوکلونیل دور میں وجود میں آئی۔ اس تناظر میں دیوت نام کی طرح مسئلہ فلسطین، اردو شاعری میں عالمگیر حیثیت حاصل کر چکا ہے۔ جو کہ قومی آزادی کی جدوجہد اور استعمار کے درمیان باہمی سطح پر نظم و رہی ہوئی محکوم تہادی کے درمیان کوشش کی ایک مثال ہے۔“ (۱۷)

فیض فلسطین کی حق خود ارادیت اور آزادی ریاست کے حصول کے ایک مضبوط حامی تھے۔ یہاں کی انقلابی سیاست کا حصہ تھا۔ انھوں نے مسئلہ فلسطین پر کئی نظمیں لکھیں۔ ان کی شاعری کا پانچواں مجموعہ ”سرداری سینا“ ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا۔ یہ مجموعہ عرب، اسرائیل جنگ کے بعد شائع ہوا۔ جو ۱۹۶۷ء میں ہوئی اور جس کے نتیجے میں

اسرائیل نے بہت سارے عرب حصے پر قبضہ کر لیا۔ فیض نے مسئلہ فلسطین پر کئی تقسیم لکھیں جس میں "فلسطین ہے
 کے لیے لوری" اور "فلسطینی شہد جو پردیس میں کام آئے" وہ لکھیں ہیں جو انھوں نے جنرل ضیاء الحق کے فنی دور
 حکومت میں ہر دہائی میں جلاوطنی (۱۹۷۸-۱۹۸۲ء) کے دوران لکھیں۔ جہاں وہ فلسطینی مراحمی قائدین سے ملے
 جو فلسطینی مد قوتوں پر اسرائیلی قبضے کی وجہ سے وہاں پر جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے۔ ان میں سے آخری ذکر کردہ
 اس کی "پاکستان سے اپنی جلاوطنی کے فصیح اظہار کے طور پر پڑھا جاسکتا ہے۔"

میں جہاں پر بھی گیا ارض وطن
 تیری تہ بیل کے داغوں کی جتن دل میں ہے
 تری حرمت کے چراغوں کی لگن دل میں لیے
 تیری الفت تری یادوں کی کسک ساتھ لٹی۔۔۔ الخ

بادامتی اور استحصال کے خلاف فلسطین مزاحمت کا ایک ستارہ بن چکا ہے۔ غم میں لطف اندوز ہونے اور غم
 کے خلاف کھلے ہونے کا نمونہ کے باوجود فیض نے اپنی کچھ نظموں میں امید کا ایک بہت ہی مضبوط پیغام چھوڑ
 ہے۔ اس وقت وہ اقبار کی طرح محسوس ہوتے ہیں جو وقت کے غلاموں کو جیت کر لے لیتے تھے اور ان کے شکار اور غم
 کے تاریک راستوں کے آخر میں روشنی کا مینار دکھاتے تھے۔ وہ عوام کو استعماری قوتوں کے خلاف جدوجہد کرے پر
 آمادہ کرتے ہیں۔ جب فیض اپنے محبوب کو نبی طرب کرتا ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وہ اس میں انقلاب کی تجسیم کر
 رہا ہے۔ جیسے محبوب کا آنا اور فدا محبت کے لیے سرشاری کا سبب ہوتا ہے اس طرح انقلاب عوام میں امید پیدا کرتا
 ہے اور قانون کی بالادستی کے لیے راستہ تیار کرتا ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ مضمون مصنف کے انگریزی مضمون "Romance and Revolution: Faiz and the Question of Postcolonial Intervention" کا ترجمہ ہے جس کے لیے مصنف محمد شیر، محمد علی اور ادیس بن میں کا شکر گزار ہے۔
- ۲۔ رابرٹ جیکس "Postcolonialism: An Historical Introduction" ایک ویل، ۲۰۰۱ء میں ۵
- ۳۔ ایضاً، ص ۶۳
- ۴۔ ماتیو دوبا "colonialism/Postcolonialism" لندن: Routledge، ۱۹۹۸ء، ص ۱۹۸
- ۵۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے رنجیت گوہا کی کتاب "Subaltern Studies" نیو دہلی، "کسٹورڈیو پبشرز" پریس، ۱۹۸۶ء، ص ۱۰
- ۶۔ شیر احمد "India's Partition: Process, Strategy and Mobilization" نیو دہلی، "کسٹورڈیو پبشرز" پریس، ۲۰۰۱ء، ص ۳۳
- ۷۔ بحوالہ "Gayatri Spivak " Can the Subaltern Speak" 1985b in Diana Brydon(ed) Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies (5 Vol.) London & New York: Routledge, 2000 P 1442
- ۸۔ قباہ احمد "Between Past and Present: Selected Essays on South Asia" کسٹورڈیو پبشرز پریس، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۱۷
- ۹۔ بحوالہ، شاہد علی "The True Subject: The Poetry of Faiz Ahmad Faiz" Grand Street vol 8, No2 (winter 1990) pp 129-138
- ۱۰۔ ایضاً، ص ۳۲
- ۱۱۔ عبدالمصطفیٰ ڈاکٹر، فیض کی "آواز" میں، مضمون "فکار، کراچی، فیض فیبرجور، فیض شاعری و سیاست، فتح محمد ملک، سنگ میل جلی، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۷۰
- ۱۲۔ شاہد علی آغا "The Rebel's Shousette" نیو دہلی، "کسٹورڈیو پبشرز" پریس، ۱۹۹۱ء، ص ۳۹
- ۱۳۔ نور امجد، "Reflections on Exile and other literary and Cultural essays" میٹروپولیٹن لندن / برک، ۲۰۰۰ء، ص ۷۵-۷۴
- ۱۴۔ Myriam Chancy "Searching for safe space" afro Caribbean women Writers in Exile Philadelphia Temple up, 1997 p.1
- ۱۵۔ نور امجد، "Reflections on Exile and other literary and Cultural essays" میٹروپولیٹن لندن / برک، ۲۰۰۱ء، ص ۷۵-۷۴
- ۱۶۔ چلو تیرو "Memoirs" ترجمہ ہارڈی، رٹن، میٹروپولیٹن لندن، ۱۹۷۸ء، ص ۱۷۳
- ۱۷۔ شاہد احمد "The Poetics of Solidarity: Palestine in Modern Urdu Poetry" Alif Journal of Comparative Poetics No 18 Post-Colonial Discourse in South Asia pp. 29-64
- ۱۸۔ "تصانیف" شمارہ، جنوری تا جون ۲۰۱۳ء

نیا نوآبادیاتی نظام اور اقبال (فکر اقبال کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ)

ڈاکٹر محمد آصف

عام گفتگو میں ملوکیت یا نوآبادیاتی نظام سے مراد ایک ملک کا کسی دوسرے ملک پر تسلط ہے مگر علمی و ادبی اصطلاح میں یہ نوآبادیاتی نظام یا، پیریلزم یا قاعدہ ایک تنید یا لوجی کے ذریعے منظم کیا گیا۔ اس نئے یہ ایک باقاعدہ نظریہ، ایک باقاعدہ فلسفہ ہے جس کی بنیاد "تہذیبی مشن" پر ہے۔ اس تہذیبی مشن کا مقصد یہ ہے کہ ترقی یافتہ اور مہذب اقوام پس ماندہ اقوام کو مہذب و ترقی یافتہ بنائیں اور چونکہ مغرب مہذب اور ترقی یافتہ ہے اس لئے اس تہذیبی مشن کو پورا کرنا اس کی ذمہ داری ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ دیسی باشندہ کال، ست اور کنڈانی ہے اس لئے اس کو نہ مکمل علم دیا جاسکتا ہے، نہ حکومت، نہ ٹیکنالوجی، نہ تجارت اور صنعت و سیاست، یہ دیسی باشندہ ان پیچیدگیوں کو سمجھ ہی نہیں سکتا اس لئے اس کو سرپرستی کی ضرورت ہے۔ ملوکیت کے ساتھ نوآبادیاتی نظام جزا لاینفک کی حیثیت رکھتا ہے۔ پیریلزم یا سامراج اپنے تہذیبی مشن کو پورا کرنے کے لئے کوئی بھی نظام اختیار کرتا ہے۔ یہ نظام نوآبادیاتی نظام کہلاتا ہے۔ یوں ملوکیت اور نوآبادیاتی نظام دونوں لارم و ملزوم ہیں یا یوں کہہ دیجئے کہ سامراج اپنے مقبوضات میں وسعت دینے کے لئے جو نظام، اختیار کرتا ہے وہ نوآبادیاتی نظام ہے۔ یوں معقول طور پر دونوں ایک ہی مفہوم و مقصد اختیار کر لیتے ہیں اس لائق کے ساتھ ملوکیت کی حیثیت ایک نظریے، ایک فلسفے اور ایک تہذیبی مشن کی ہے جبکہ اس کی عملی تشکیلیں نوآبادیاتی نظام کے ذریعے ہوتی ہے۔

یورپی نوآبادیاتی نظام باقاعدہ طور پر سولہویں صدی میں قائم ہوا۔ اٹھارویں صدی میں صنعتی انقلاب نے اس نظام کو مستحکم کرنے میں بے حد مدد دی۔ تجارتی مہابت اور منڈیوں کی تلاش میں دیکھتے ہی دیکھتے برطانیہ، فرانس، ہالینڈ، اسپین اور پھر انیسویں صدی میں روس، اٹلی، جرمنی، امریکہ اور پھر جاپان بھی اس صف میں شامل ہوئے۔ اس طرح دوسری جنگ عظیم سے پہلے امپریل ازم یا نوآبادیاتی نظام یورپ کی سرپرستی میں براہ راست صورت میں موجود تھا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مغربی تہذیب میں بالادستی کا امریکی دور شروع ہوا تو امریکہ نے براہ راست امپریلزم کی بجائے بالواسطہ پیریلزم کی بنیاد رکھی اس طرح دوسری جنگ عظیم کے بعد نوآبادیاتی نظام آہستہ



نی شکل میں یعنی بالواسطہ صورت میں امریکی سرپرستی میں شروع ہوا۔ ۱۹۹۰ء میں سرد جنگ کے خاتمے کے بعد امریکہ ایک قطبی طاقت بن کر ابھرا جس کا اتحادی یورپ تھا چنانچہ مغربی امپریلزم اب امریکہ کی سرپرستی میں نئی ہیئت کے ساتھ موجود ہے۔

ماضی میں امپریلزم لوگوں کے سامنے اور براہ راست تھا وہ اس کے ظلم و تشدد سے آگاہ تھے لیکن نیا امپریلزم نظروں سے اوجھل، پوشیدہ اور بالواسطہ ہے اس کا اقتدار براہ راست نہیں ہے۔ نیا امپریلزم بین الاقوامی مداخلت، قرضوں، ٹیکنالوجی کی منتقلی، سماجی و ثقافتی تبادلوں، بین الاقوامی اداروں (آئی ایم ایف، ورلڈ بینک، ورلڈ کلب، پیس کلب، یورپی یونین، تجارتی منڈیوں میں قیمتوں کے کنٹرول، ایلوٹی او) و سرکاری کاری کے ذریعے قائم ہے۔ وہ آبادیاتی نظام یا امپریلزم اپنے تہذیبی مشن کو پورا کرنے کے لئے کوئی بھی شکل و صورت یا سسٹم اختیار کر لیتا ہے۔ ملوکیت، فاشزم، جمہوریت، اشتراکیت اس کے کسی طرز حکومت یا نظام کی پابندی نہیں۔ وقت اور حالات کے تحت کوئی بھی شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔ بلکہ اسے اس مشن کو تکمیل تک پہنچانے کے لئے نوآبادیاتی نظام، تشدد، جنگ، علم، ٹیکنالوجی، حکومت، سیاست، معیشت، تجارت، مشنر، مستشرقین، جاسوس، عمارت و تعمیراتی کے منصوبہ جات جیسے حربوں کا استعمال کرتا ہے چنانچہ دوسری جنگ عظیم سے پہلے تک یورپ کی سربراہی میں اور دوسری جنگ عظیم کے بعد سے امریکی سرپرستی میں یہ تہذیبی مشن پورے شہ وادوں سے جاری و ساری ہے۔ امریکی سامراج نے یورپ کی پانچ صدیوں کے تجربات سے فائدہ اٹھا کر بے حد بڑھتا ہوا اندر میں جدید نوآبادیاتی نظام تشکیل دیا ہے۔ امریکہ کے سامراجی عزائم کی بنیاد میں عہد وسطی سے لیکر آج تک کے تمام افکار شامل ہیں۔ (۱)

مثلاً ۱۸۹۷ء روسالسمری نے کہا تھا:

”ہم کامرس، تجارت، صنعت اور بنی نوع انسان کی تہذیب کی توسیع چاہتے ہیں۔“ (۲)

اسی طرح کیپلنگ (Kipling) نے ۱۸۹۹ء میں ”سفید آدمی کا بوجھ“ (White man's Burden) کی اصطلاح اسی استعماری تصور کے تحت استعمال کی کہ ”غیر متہذا اقوام کو تہذیب و تمدن سکھانا سفید قوم پر ایک بوجھ ہے۔“ (۳)

بدچل کا بھی عقیدہ یہی تھا کہ اگر بڑوں کو تہذیب، آزادی اور امن قائم کرے گا قابل فخر مشن پورا کرنا پائے۔ (۴)

مغربی استعمار یہ کہ ”قابل فخر تہذیبی مشن“ آج بھی پوری شدت کے ساتھ نہ صرف موجود ہے بلکہ پوری قوت سے جاری ہے فرق یہ ہے کہ اب امریکہ اس کا سرپرست ہے، ”انسانی بھردی کی بنیاد پر“

مداخلت" (۵) کے اصول پر سرگرم عمل ہے۔ استعمار کی یہ صدی "امریکی صدی" ہے۔ اب مہذب بنانے کا عمل
سے زرخ و واضح طور پر مسئلہ نوں کی طرف ہے چنانچہ امریکہ کے سب سے بڑے تھنک ٹینک "ریینڈ کارپوریشن" سے
ایک رپورٹ "Civil Democratic Islam" (مہذب جمہوری اسلام) کے نام سے ۲۰۰۳ء میں شائع کی گئی
جس میں اس مشن کا اظہار اس طرح کیا گیا تھا

"اسلامی انتہا پسندی کے مسئلے کو حل کرنے کے لئے ہمیں ایسے اقدام کی ضرورت ہے جس کی
بنیاد ہماری اپنی غیاری اقدار، مفادات اور ضروریات پر ہو۔ ہمارے اس اقدام کا اولین
ہدف، مہذب اور جمہوری اسلام کی ترقی اور نشوونما ہوگا۔ ہماری کوشش ہونی چاہیے کہ ہم
سوں جمہوری، قدر کو اسلام اور عام اسلام میں فروغ دیں اور اسے زندگی کے جدید تقاضوں
سے ہم آہنگ کریں۔" (۶)

اسی طرح امریکی رہنماؤں کے اس طرح بیانات منظر عام پر آنے رہتے ہیں کہ ہم مسلمان ممالک میں
جمہوری عمل تیز تر کریں گے۔ ہم ان کو ترقی یافتہ اور مہذب بنائیں گے۔ غرض ۱۸۹۹ء میں کپٹن کی اصطلاح
"سنیہ آدمی کے بوجھ" میں تہذیبی مشن کی جو سامراجی روح کارفرما تھی وہی آج بھی فوکویا
(Fukuyama) کی (۱۹۹۲) "End of History" ہنگامگشت (Huntington) کی (۱۹۹۷) "The
Clash of Civilization" اور امریکہ کے سب سے بڑے تھنک ٹینک "ریینڈ کارپوریشن Rand
(Corporation) کی طرف سے شائع ہونے والی کتاب Civil Democratic Islam 2003 میں کارفرما
ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ مغربی استعمار کے اس عظیم تہذیبی مشن کا زرخ اب اسلام و اسلامی ممالک کی طرف ہے۔
سامراجیت چاہے کسی بھی روپ میں ہو اسلام اس کے خلاف اعلان جنگ بلند کرتا ہے اور غلط ہے یہ جنگ
وحدت انسانی و حقیقی انسانیت کو وجود میں لائے کی خاطر ہے کیونکہ سامراجیت کی شکست و ریخت کے بغیر حقیقی
انسانیت کی تخلیق نہیں ہو سکتی۔ نہیں نے بھی تو ہی کہا تھا کہ

"استعمار کی شکست نئے انسانوں کی حقیقی تخلیق ہوتی ہے" (۷)

چنانچہ اقبال نے بھی استعمار کی شکست و ریخت کی خاطر اور انسانیت کی حقیقی تخلیق نوں کے لیے اقبال نے مغرب
کی تہذیبی و سیاسی استعمار کے خلاف اپنے فکری استحکام کے بل پر باقاعدہ اعلان جنگ کیا۔ (اعلان جنگ ۱۹۲۰ء)
حاضر کے خلاف"۔ (سرو قدس خاں)۔

حقیقت یہ ہے کہ مہذب بنانے کے مشن میں موکیت اور نوآبادیاتی نظام کے جو بھیانک جرائم کارفرما ہیں ان
کی حقیقت تک اقبال اپنے گہرے تجربے، مشاہدے اور تجربے کی بنا پر پہنچ چکے تھے۔ وہ موکیت کے حروب، حرب

اور نفیات سے پوری طرح واقف تھے۔ اور اس کا شہرت اس کا وہ شہرہ ہے جو "سید نامہ" میں "تو مولوں کا بارامنت" کے عنوان سے "شذرات لکراقبال" میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ (۸) اس حوالے سے ہانگ درمین ان کی نظم "خضر راہ" بھی بے حد اہمیت کی حامل ہے انہوں نے "خضر راہ" کے بند (سلطنت) اور "سرمایہ و محنت" میں نہائی بلاغت و اختصار کے ساتھ ملوکیت اور غلامی کی نفسیات، حقیقت و ماہیت و ملوکیت کے ان تیلوں اور بہانوں کی طرف جو وہ مختلف اقوام کو بھی غلامی پر راضی مندرکھنے کے لئے اختیار کرتی ہے اشارے کیے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانیت، جمہوریت و انصاف کے نام پر استحصال اور مکر و فریب ہی ملوکیت کی نفسیات ہے اور اقبال نے اسے خوب پہچانا ہے۔

آہٹاؤں تجھ کو رجز آیتِ ابنِ الملوک
سلطنت، اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو سکراں کی ساری
جادوئے محمود کی تاثیر سے مہشم ایز
دیکھتی ہے حلقہ گردن میں سازِ دلیری
از غلامی نظرتِ آزاد دار سو کمن
تا تراشی خوابِ سے ار نہ یمن کافر تری

(ہانگ درال کلیات اقبال اردو، ص ۳۹۰/۳۹۱ء)

یہ شعر بھی ملاحظہ کیجئے

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خوابِ جلی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

(ہانگ درال کلیات اقبال اردو، ص ۳۹۲/۳۹۱ء)

اقبال نہ صرف جدید تاریخ کے رجحانات سے واقف تھے بلکہ اپنی گہری فکری بصیرت اور سیاسی تجزیے کی بدولت وہ مستقبل کے نفق پر ابھرنے والی دستکاری آہوں کو بھی محسوس کر رہے تھے۔ قبل نے یکم جنوری ۱۹۳۸ء میں اپنا ریڈیائی تقریر میں سالانہ نو کے موقع پر جو پیغام دیا تھا اگر اس کو "ج" کے حالات و واقعات کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ دنیا کا نقشہ کھینچ رہے ہیں۔ اقبال کے اس بیان کے ایک ایک لفظ سے سامران دشمنی اور انسان دوستی کا اظہار ہوتا ہے۔ ملوکیت کی نفسیات، اس کے مختلف حربوں، سفار کی میاری و

اس کی مختلف شکلوں سے قباں کس حد تک واقف تھے۔ ملاحظہ کیجئے (اور آج کے عالمی تناظر کو بھی مد نظر رکھیے)۔
 ”دورِ حاضر کو علوم عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے۔ لیکن ترقی ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فرطائیت اور نجانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں حریت اور شرفِ انسانی کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت سپرد کی گئی ہے وہ خوں ریزی، سفارت اور زبردستی آزادی کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ وہ اخلاقِ انسانی کے نوائیس عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں۔ انہوں نے ملوکیت و استبداد کے جوش میں۔ کسوں کو زواں بدگمان خد کو ہلاک و پامال کر ڈالا۔ اور صرف اس لئے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہمدردیوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔ انہوں نے کمزور قوموں پر قبضہ حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تجاوز ڈرا کر کہا، پھر ان میں تفرقہ ڈال کر نیرنگیوں کو خوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غداری کی افیون سے مدھوش رہیں اور استبداد کی جو تک چپ چاپ ان کا لبو پیٹی رہے۔ دنیا پر نظر ڈالو تو معلوم ہو گا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا جمہور، سپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدنِ انسانی کے عظیم اشیانہ آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے۔ اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خوں سے سسکتی ہیں ان کے شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدانوں میں خوں کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں۔ تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب و تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے سال کا انجام یہی ہوتا تھا؟“ (۹)

اقبال کی اس تقریر میں ہمارے عہد کی روح بولی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ آج بھی اس کو پڑھتے ہوئے ہمارے محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ دنیا کے حالات کو سامنے رکھ کر اپنی بات کہہ رہے ہیں اور آج مغرب کی تہذیب یافتہ اقوام پر سائدہ قوم کے ساتھ جس وحشت اور بربریت کا سلوک کر رہی ہیں وہ اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ عصرِ حاضر کی ”تہذیب یافتہ“ اقوام نے حال ہی میں فلسطین، کشمیر، یوگوسلاویہ، افغانستان، عراق اور لبنان میں

جس بہت کا مظاہرہ کیا ہے وہ اقوام عالم کے سامنے ہے۔

یہ استبدادی و سامراجی نظام چاہے آمرانہ شکل میں ہو یا فاشلی شکل میں جمہوری شکل میں ہو یا اشتراکی شکل میں تباہی کے افق پر ہے۔ یہ ایلیسی نظام ہے۔ اس کے ”شیاطین خاکی“ طاغوتی عقل کے دریغے ہیں۔ یہی فرسودہ عذر دہراتے ہیں کہ جو کچھ کیا جا رہا ہے۔ وہ عوام کی فلاح و بہبود کے لئے کیا جا رہا ہے۔ اپنے طاغوتی حربوں کی وجہ سے یہ ایلیسی نظام بے حد مستحکم ہے۔ اس کے مذہبی، سیاسی، تاریخی اور معاشی و معاشرتی جائے بڑے پیچیدہ ہیں۔ ”ایلیس کی مجلس شوریٰ“ میں ایلیس خود دعوے در ہے کہ اس پیچیدہ نظام کا جس کی نے ہر طرف پھیلایا ہے

میں نے رکھلایا فرنگی کو ملکیت کا خرابہ

میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں

میں نے ناداروں کو سکھایا سبق تقدیر کا

میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

اس میں کیا شک ہے کہ مستحکم ہے یہ ایلیسی نظام

پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام

(ارمغانِ حجاز، کلیاتِ اقبال اردو ص ۷۰۲، ۷۰۱، ۷۰۰)

یہ اس دانش بردہ اور عقل طاغوتی ہی کا کمال ہے کہ ایلیسی نظام اپنے چہرے پر موقع و محل کے مطابق کوئی بھی نقاب چڑھا لیتا ہے۔ چنانچہ مغرب کا جمہوری نظام ”دکیت ہی کا سنا کہن“ ہے۔ اور آج مغرب امپریلزم امریکہ کی سربراہی میں جمہوریت کے روپ میں عالم اسلام پر مسلط ہے۔ اگر ”ایلیس کی مجلس شوریٰ کو مد نظر رکھ لیا جائے تو وصف محسوس ہوتا ہے کہ پے گبرے سیاسی تجربے کی بنا پر اقبال کو احساس ہو چلا تھا کہ آئندہ اودار میں مغربی تہذیب کی قیادت امریکہ کرے گا۔ اشتراکی نظام بوسیدہ ہو جائے گا۔ سلام مغربی تہذیب کے مقابلے میں ابر آئے گا۔ آج کی سیاسی بسط پر نظر ڈالیں تو مغربی امپریلزم امریکہ کی سرکردگی میں اسلام سے خبردار ہے۔ اقبال کی ایلیس نے بھی یہی کہا تھا کہ ”مزدکیت فتنہ فرد نہیں، سلام ہے“ (۱۰) ایلیس کی حکمت عملی کامیاب ہے۔ عالم اسلام ایلیس کی ”حکمت فرعونی“ کے باعث منتشر ہے۔ اس کی شخصیت ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہے۔ مسلم باشندہ صحیح معنوں میں (سارے الفاظ استعمال کئے جائیں تو) ”دبسی باشدہ“ ہے۔ وہ ”نصف شکستگی کی حالت میں“ ہے۔ ”شکستہ، فاقہ زدہ، بیمار، خوف زدہ، جراحت خوردہ، تلخ، بد مزاج، جنونی اور غصیل۔“ (۱۱)

مغربی تہذیب کی جدید لیبرل جمہوریت ”ایلیسی ضابطہٴ اطلاق“ سے وابستہ ہے۔ اقبال کے فظوں میں یہ ”حکمت فرعونی“ ہے جس میں فکر و فن کے سوا کچھ نہیں (۱۲) یورپی نوآبادیاتی نظام کا سرکردہ و پروردہ بھی ایلیس

تھا۔ آج امریکی اسپرمل ازم کی رہنمائی میں تخلیق کردہ نوآبادیاتی نظام کا سرکردہ بھی اٹلیس ہے اس لیے اس کا بھی ”چہرہ روشن اور اندروں چنگیز سے تاریک تر“ (۱۳) ہے۔ مغرب اپنے سامراجی و استعماری نظام کو کامیاب بنانے کے لئے ایسے ہی گہرے نفسیاتی حربے استعمال کرتا ہے۔ چنانچہ یہ امر بھی مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ نوآبادیات میں فلاح عامہ اور تعمیر و ترقی کے کام اس لئے سامراجی مہم دیئے گئے کہ یہ مغربی استعمار کی ضرورت تھے۔ (در ضرورت ہیں) تاکہ مغرب کی انسان دوستی کو ثابت کیا جاسکے اسلام اور مشرق کو کھوجنے کے لیے مستشرقین کی خدمات، مدر و فنون، ہسپتال، ریلوے لائنیں، پل، سکول یہ فلاح عامہ اور تعمیر و ترقی کے کام اس لیے بھی ضروری تھے (اور ضروری ہیں) کہ مغربی تہذیب کے خوشگوار اثرات ترتیب دیئے جائیں۔ ہمارے اس نقطہ نظر کی تائید خود، سنوٹ ہال کے مضمون ”مغرب اور بقیہ دنیا“ کے درج ذیل بیانات بھی ہوتی ہے ذرا دیکھئے

”سامراجی معاشی نوآبادیاتی نظام نے ترقی کی رکاوٹوں کو ختم نہیں کیا بلکہ دوبارہ سے نئی طاقت دیے کا کام کیا ہے۔ سامراجی نوآبادیات نے معاشی و سماجی طور پر اس معشرہ کو ترقی نہیں کرنے دی جہاں جہاں ان کا تسلط تھا، بلکہ یہ اور زیادہ پسماندہ ہو گئے ہیں۔ اگر کہیں ترقی کے آثار بھی نظر آتے ہیں تو وہ انحصار (Dependent) کی ایک قسم ہے، سرمایہ داری نوآبادیاتی نظام نے کسی نئے سماجی ڈھانچے کو پروان نہیں چڑھنے دیا، لوگ زمینداروں، مذہبی راہنماؤں، فوجی آمروں اور بدعنوان سیاست دانوں کی گشت میں غربت و فحاش کے مارے ہوئے ہیں۔ مقامی کلچر کے خاتمے اور مغربی کلچر کے آگے سے بہت کم لوگوں کو فائدہ ہوا ہے۔“ (۱۴)

اقبال ان حربوں سے واقف بھی تھے در مسلمانوں کو ہوشیار رہنے کی تلقین بھی کرتے تھے۔ ”میں چاہیہ کرواؤں، قوام شرق“ میں اقبال نے مغربی سامراج کی اس منافقت و اہیست اور ملوکانہ عزائم و نظام کو بڑی آسانی اور فنی حسن کے ساتھ کھول کر بیان کیا ہے۔ (۱۵) اس طرح زبور مجسم کے اشعار میں انھوں نے مسلمانوں کو ”دل آویزی، افرنگ“، ”شیرینی و پردیزی، افرنگ“ اور ”چنگیزی، فرنگ“ سے ہوشیار رہنے اور ”خوب گراں“ سے بیدار ہو کر اپنا ”حرم“ دوبارہ تعمیر کرنے کی تلقین کی ہے۔ (۱۶)

مغربی نوآبادیاتی نظام کو مستحکم کرنے میں مستشرقین کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ایڈورڈ سعید Edward Saïd (۱۹۳۵ء-۲۰۰۳ء) نے اس ڈسکورس اور اورینٹلزم (Orientalism) کا تجزیہ کیا ہے جس کی مدد سے مغرب نے ”مشرق“ کی اپنے حسب فضا تشکیل کی۔ ایڈورڈ سعید کے خیال میں علوم کی یہ شاخ مغربی سامراجی توسیع پسندی کا ایک آلہ ہے یہ سامراجی نوآبادیاتی ستار کو محکوم رکھنے اور توسیع پسندی کی پالیسیوں کو مستحکم رکھنے کے لئے

وجود میں لایا گیا ہے۔ اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ مغرب برتر و افضل ہے اور مشرق پس منہ و فاعل، غیر متحرک اور آمرانہ طرز کا حامل ہے۔ اس طرح مشرق شناسی ایک ناقادہ نظریاتی علم بن گئی جس کو بالفاظ بطور پہنچانے کے تحت شروع کیا گیا۔ جس میں نسل در نسل سرمایہ کاری کی گئی اور اس مقصد سے یہ یورپ امریکہ میں مشرق وسطیٰ دنیا کے مسام اور اسلام کے مطالعے کا ایک وسیع اور منظم سلسلہ قائم کیا گیا۔ (۱۷)

اقبال بھی مستشرقین کے علم و فضل سے استفادہ کے باوجود ان کی حدود اور لوکانہ اغراض و مقاصد سے واقف تھے بلکہ جدید اصطلاح میں تو وہ اس "ڈسکورس" کی حقیقت کو بھی سمجھتے تھے جس کا پہلا و مدد جدید میں لایا گیا۔ یہ نے چاک کیا ہے۔ اس کو انہوں نے ایک خط میں "ظہری ظلم" کا نام دیا ہے۔ ان کی خواہش تھی کہ مسلمان مغربی علوم سے استفادہ تو کریں لیکن بہت احتیاط کے ساتھ اور ناقذانہ نظر سے۔ تاکہ اس سے نہ ہی ظلم (اسکورس) میں گرفتار نہ ہوں۔ (۱۸)

یہی وجہ ہے کہ وہ آرنلڈ اور برٹن جیسے جدید مستشرقین کے تمام علم و فضل سے اذیت اف و ان سے تمیزت محنت کے باوجود انہیں مغربی استعمار کا است و باز دیکھتے تھے۔ اقبال کہتے ہیں

"آرنلڈ کا اسلام سے کیا تعلق۔" دعوتِ سلام" اور اس میں کسی کتاب پر مست حوالہ۔ انہوں نے جو کچھ کیا انگلستان کے مفاد کے لیے کیا۔۔۔ مذ آرنلڈ و مسیحیت سے غرض تھی نہ اسلام سے بلکہ سیاسی اعتبار سے دیکھا جائے تو آرنلڈ یہ مستشرق کا مہر و فاسل کی وہی راست اختیار کر لیتا ہے جو مغرب کی ہوس استعمار اور شہنشاہیت کے مطابق ہے۔ ان حضرات کو بھی شہنشاہیت پسندوں اور سیاست کاروں کا دست باز و تسہل کرنا چاہیے۔" (۱۹)

چنانچہ اقبال مستشرقین کی یہی تصانیف و تراجم ہمیشہ شخصوں کی نظر سے دیکھتے تھے جن کا ذہن نظریہ دارانہ اور مضائقہ ہوتا تھا۔ اقبال خود مستشرقین سے استفادہ کرتے تھے، استفادہ کا مشورہ بھی دیتے تھے تاہم وہ چاہتے تھے کہ ان کتابوں میں لوکانہ اغراض و مقاصد پوشیدہ ہیں مسلمان ان سے ہر خبر و روشیاد رہیں۔ (۲۰)

یہ علم یہ حکمت یہ سیاست یہ تجارت
جو کچھ ہے وہ فکرِ لوکانہ کی ایجاد

(ارمغانِ حجاز، کلیاتِ قبا، رد و مس ۱۳۲/۳۰)

یہ علم یہ حکمت یہ تدبیر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

(ہاں جبریل، کلیاتِ رد و مس ۱۳۳/۱۱۱)

مغربی ملوکیت اپنے استعمار کو مضبوط کرنے کے لیے مقامی لوگوں کا ایک حلقہ تیار کرتی ہے یہ مقامی ملوک
مغربی ملوکیت کا یہ دائرہ مقامی ہے۔ ان تمام مغربی ملوکیت پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ مغربی ملوکیت کا یہ دائرہ مقامی ہے۔ ان تمام مغربی
کے مجموعے کو اقبال نے "میریدان فرنگ" اور "میریدان فرنگی" کہا ہے۔ یہ "میریدان فرنگی" اور "میریدان فرنگی" ہے۔
آبادیاتی نظام کے دست و پاڑ ہیں۔

یہ ہماری سچی پیہم کی کرامت ہے کہ آج
صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
طبع مشرق کے لی موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علم کلام

(ارمغانِ حجاز / کلیاتِ اقبال اردو ۱۹۷۳ء)

شیخ اور لرد فرنگی را مرید
گرچہ گوید از مقامِ بایزید
گفت دیں را رونق از تگدلی است
زندگانی از خودی محرومی است
دولت اغیار را رحمتِ شمر
رقص با گردِ کلیسا کرد و نرد

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق / کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۲/۸۳)

اقبال کے نزدیک صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں (ابھیس کی مجلس شوریٰ، مشمول، ارمغانِ حجاز / کلیاتِ
اقبال اردو ص ۱۱۷)۔ چنانچہ مغرب کا استعماری نظام ملوکیت کو اپنی ترویج کے لئے استعمال کرتا رہا ہے۔
مغربی دنیا جہاں آج "تہذیبوں کے تصادم" کی روشنی میں اپنی سیاست و معیشت اور استعمار کو استوار کر رہی ہے
وہاں اسلام میں ملوکیت و ملائیت کو بھی مستحکم کر رہی ہے۔ ملا جہاں جہالت کے فروغ کا باعث ہے وہی ملوک
استعمار کا معاون بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے دینِ ملاح کو "نی سہیل اند فدا" (۲۱) سے تعبیر کیا ہے۔ مثلاً
اسلام کی تعبیر پہلے شہنشاہوں کے مزاج کے مطابق کرتا رہا ہے اب اس دور کے حاکموں کے اشاروں پر بنا رہا
ہے۔ "مثلاً دیں اسلام کی جو تعبیر پیش کرتا ہے وہ مغرب کے سامراجی نوآبادیاتی نظام کو تحفظ بخشتی ہے لیکن اسلام
دین اسلام کی جو تعبیر پیش کرتے ہیں وہ انقلابی ہے اور اسلام کو استعماری سامراجی کے مد مقابل بناتی ہے۔"

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
ملا کی اذال اور مجاہد کی اذال اور

(باب جبریل ا کلیات و قبل اردو ص ۳۸۶/۱۶۲)

شہنشاہیت اسلام کی جمہوری روح کے خلاف ہے لیکن عالم اسلام کی صورت حال یہ ہے کہ کم و بیش تمام دنیائے
اسلام شہنشاہیت کے لبادے میں ملیں ہے جہاں بادشاہت ختم ہو گئی ہے۔ وہاں آمریت، جمہوری لباس میں
موجود ہے۔ اقبال نے اس کو ”عرب امپریلزم“ قرار دیا ہے۔ ”ہاں اس“ ”عرب امپریلزم“ سے آگاہ تھے اور اسی
ہے عالم اسلام میں جمہوری ریاستوں کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک یہی حل تھا جو مسلمانوں کو مغربی استعمار سے
نجات دلا سکتا تھا۔ (۲۲)

اقبال نے نوآبادیاتی نظام کے دست و بازو ”مغرب واز“ طے سے خبردار کیا تھا۔ ”مئی میریئر (Ame
Cesaire) نے نوآبادیاتی نظام کے اس پیچیدہ سسٹم بورڈر واپٹے کی نژاد اور جبر کا بہت ہی عمدہ انداز میں تجزیہ کیا
ہے۔ قبال کے خیالات کو سمجھنے میں بھی معاون ہے۔

”دوستو! صرف سادیت پسند اور لالچی بنکار ہی تمہارے دشمن نہیں ہیں اور نہ صرف وہ اہل
کار جو تم پر تشدد کرتے ہیں اور نوآبادیاتی نظام قائم کرنے والے آقا جو کڑے مارتے ہیں جو
تم کو مفسد بناتے ہیں، بلکہ چیک چاٹنے والے سیاست دان اور تابعدار بیچ بھی تمہارے
دشمن ہیں۔ انہی خصائل کے، لک زہریلے صحابی، موٹی گردن والے، عالم جو دولت و
حقوق کا مجموعہ ہیں۔ انسانی نسلی علوم کے ماہرین جو علم، بعد الطبیعات میں اچھے جاتے
ہیں۔ منکر مل و رہا توں کے دھنی دانشور، پوریت جنانے وے یا مقصدیت سے گلے لگانے
والے فاسق دھوکے باز غرضیکہ سب جو مغربی بورڈر واز سوسائٹی کے تحفظ کی خاطر ترقی کی
قوتوں کو منقسم کر کے ترقی کو روکتے ہیں۔ یہ سب اس دور کے سرمایہ داری نظام کے بیچ
پڑے ہیں جو بظاہر اور خفیہ دونوں طریقوں سے لوٹ کھسوٹ کے نوآبادیاتی نظام کو سہارا
دیتے ہیں۔ یہ سب عوام دشمن ہیں۔“ (۲۳)

ایک میزیر کے نزدیک بورڈر طے کے آمریت پسند افراد زندگی کے ہر شعبے میں اپنے خود غرض مزاج
اور عادات و خصائل کی وجہ سے غیر ملکی ہیں اس وجہ سے عوام دشمن اور سہ مزاج دوست ہیں۔ اس کے نزدیک یہ
انتہائی پیچیدہ نظام (اور قبال کے لفظوں میں ابلیس نظام) ہے اس سے نمٹنا محض باتوں یا اشتہاروں سے ممکن نہیں
ہے بلکہ اس کے لیے بہت کی ضرورت ہے (یہ اقبال کا بنیادی موضوع ہے)۔ ایسا معاشرتی نظام ترتیب دینے کی

ضرورت ہے جس کے ذریعے غمغنائی کے عادی عوام میں شعور و ذات بیدار ہو۔ ایسا نظام جس میں صد ہاں
غلامی سے شکستہ عوام محبت و اتفاق سے آگے بڑھیں اور ایک دوسرے کے مددگار ہوں۔ جدیدیت کے ذریستہ زندگی
کے مسائل، خوشحالی سے سرور ہوں اور پرانے زمانے کی گرمی محبت سے سرشار ہوں۔ محبت کے حوصلے سے بڑے
آگے نہیں بڑھا جاسکتا اور یہی اقبال کا بھی موقف ہے۔

غرض اقبال کی تمام شاعری و شعری تحریریں کو مد نظر رکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ "سفید آبی کا بچہ"
میں جو سامراجی روح کارفرما تھی، "تہدیبی مشن" کی سڑ میں ملکیت کے جو سامراجی و آبادیاتی عزائم کارفرما تھے،
اقبال اپنے گہرے تجربے اور مشاہدے کی بنا پر اس حقیقت تک پہنچ چکے تھے۔ وہ ملکیت اور نوآبادیاتی نظام کے
حربوں، مزاج اور نفسیات سے پوری طرح واقف تھے۔ انہوں نے اپنی شاعری اور نثر میں نوآبادیاتی نظام کی
ماہیت و نوعیت، نفسیات و مزاج، سماجی و سیاسی، غالب بدلنے کی صدا دیتے ہوئے اس کے طریق و روت اور ان تہوں
اور حیلوں کے مہانوں کا جو وہ مختلف اقوام کو غلامی پر رضا مند رکھنے کے لئے اختیار کرتی ہے، تجزیہ کیا ہے۔ "ریا تہ" یا
سائنٹفک، معروضی، مدلل بھی ہے اور خوبصورت ادبی جمالیات کے پیرامن میں ملیں بھی ہے۔ اقبال کے افکار میں
سامراجی استعماری نظام کے نفسیاتی و عمرانی اثرات اور اسباب و نتائج پر بڑی خوبصورت، بامعنی و نتیجہ خیز بحث ہے۔
ہے۔ ہمارے ہاں افکار اقبال کی تشریح و توضیح کی جانب کافی توجہ دی گئی ہے۔ لیکن اس حقیقت کو عموماً نظر انداز کیا
گیا ہے کہ اقبال کے تصورات پر اور اسٹ نوآبادیاتی نظام کے خلاف رد عمل کے طور پر ابھرتے ہیں۔ وہ اسی نظام
کے قائل میں انہوں نے اپنے افکار کو پیش کیا ہے، اس لئے ان کے افکار کی تجزیاتی تفہیم میں اس کا مت مددگار
ہے۔ اس کے بغیر قبال کے افکار کو سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ مگر پوری جدید ادبی و عمرانی فکر کو مد نظر رکھا جائے چاہے
شعری ادب میں ہو یا نثری صورت میں تو اقبال کے پہلے باقاعدہ شاہکار ادیب، "نثر" و "نثر" میں
نے نوآبادیاتی سامراجی نظام کی روح کو پہچانے ہے۔ ان کی فکر نوآبادیاتی نظام کے خلاف براہ راست ایک روش ہے۔
بھرپور مزاحمت کی حیثیت رکھتی ہے۔ سامراجی نوآبادیاتی نظام کے خلاف اس نئی احتجاجی و مزاحمتی شاعری،
فکر اور اس نئی مزاحمتی جمالیات کے موجد علامہ اقبال ہیں۔ (اسی مزاحمتی جمالیات اور ادبی فکر سے اثرات آئے ہیں
کرامت فیض اور راشد جیسے شعراء کے ہاں نظر آتے ہیں۔ درحقیقت اس کا تحقیقی و تصدیقی منہ ایک اہم موضوع ہے
اہمیت رکھتا ہے) اس میں تو سچے سچے مزکر دیکھنے، کا انداز نہیں بلکہ یہ مزاحمت نئی دنیاؤں اور نئی انسانیت کی تعمیر
کے لیے ہے۔ اس کا انداز تاریخی ہے۔ وہ صحیح معنوں میں حسن و محبت، حسبِ ادنیٰ انسان دوستی، حریت، مساوات
اتحاد، نوع انسانی، سماجی و معاشی انصاف، زمین، انسانی اقدار کی بار دہی اور مساوات پر مبنی ہے۔
بین الاقوامی عالمی نظام کے شاعر، مفکر اور ادیب ہیں۔ اس انداز میں مطالعہ اقبال کو بیک نظر مدد دے گا۔

ہے۔ آج جبکہ تہذیبی تصادم، تہذیبی آفاقیت، نئے عالمی نظام، لیبرسزم، تاریخ کا خاتمہ اور تہذیبی مشن کے نام پر ایک طاقتور ترین یک قطبی معاشی نوآبادیاتی نظام نے امریکہ کی سرپرستی ساری دنیا کو اپنے پیچیدہ، اپنی اور غیر اپنی فتنوں میں جکڑ ہوا ہے، ساری دنیا میں معاشی، سیاسی، سماجی، تہذیبی قتل و غارتگری، استبداد و ہشت گردی، تشدد کا ایک بازار گرم کیا ہوا ہے تو ایسے عالم میں اقبال ہی وہ پہلے جدید شاعر، اریب و مفکر ہیں جن کی حریت مساوات اور اتحاد نوع انسانی پر مبنی تصورات ہمیں نوآبادیاتی نظام کی نفسیت کو سمجھنے میں مدد دے کر اس کے خلاف درست فکری و عملی مزاحمت پر اکستے ہیں اس لیے کہ جدید اردو فارسی شعروادب میں اس بھیانک اور پیچیدہ ترین سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کے خلاف سب سے توانا، سب سے مؤثر اور باقاعدہ پہلی تخلیقی صدائے احتجاج اقبال ہی کی ہے اور اس لئے بھی کہ اقبال اس امر سے آگاہ تھے کہ مغرب کے اس بلیسی نظام کے باریک جالے کس طرح مشرق و مغرب میں پھیلے ہوئے ہیں۔ انہوں نے ان جالوں کو چاہے وہ مغرب میں ہوں یا مشرق میں توڑنے کی کوشش کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی روشنی میں مغربی نظام اور سخت شدہ اسلام دونوں پر کڑی تنقید کی ہے اس لیے کہ ”وَلْتَدْرِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ“۔ (سیر ورق ”پیام مشرق“) اور دونوں کو یہ پیغام دیا ہے۔

آدمیت احترام آدمی

یا خبر شواہز مقدم آدمی

(جاوید نامہ، کلیات اقبال، ذریعہ، ص ۲۰۵/۷۹۳)

حوالہ جات

۱۔ امپریلزم اور کونسل زم کی نوعیت و مابیت اور آوازدار قلم کے حوالے سے مباحث کے لیے خلاف بحث سے استفادہ کیا گیا ہے۔
خلد دیکھئے

مبارک علی، ڈاکٹر، "تاریخ اور آج کی دنیا" (مضامین) کوئٹہ ایڈیٹوریل اور اس کی بنیادیں، "امپریلزم اور تہذیب"،
"سامراجی جنٹیلز اور اس تقریکیں" (مقالات) گلشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۶ تا ۷۹
مبارک علی، ڈاکٹر، "تاریخ کی آواز" (مضامین) "تہذیب اور غیر متقدم"، "تہذیب کے نام پر جرائم" (گلشن ہاؤس، لاہور،
۲۰۰۵ء، ص ۱۵۳ تا ۱۵۸، ۱۷۵ تا ۱۸۵)

مبارک علی، ڈاکٹر، "تاریخ اور سیاست" (مضامین) "امپریلزم کیا ہے؟"، "امپریلزم کا عہد"، "کلچرل امپریلزم" (گلشن ہاؤس،
لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۷۲ تا ۱۰۹، ۱۲۳ تا ۱۷۵، ۱۳۲ تا ۱۷۵)

مبارک علی، ڈاکٹر، "جاگیرداری"، گلشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۱۲۹

صدیق حادید، ڈاکٹر، "فرسٹی ٹیم" سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۳۳

کنیفر فامہ یوسف، ڈاکٹر، "قبائل اور عصری مسائل" سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۷۸

محمد صف، ڈاکٹر، "سندھی و مغربی تہذیب کی کشمکش، فکر و تہذیب کے تناظر میں"، "امپریلزم اور الدین رکیا

یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۹ء (دیکھئے باب و ملکیت و جمہوریت، اور دیگر متعلقہ حصے)

Huntington "Clash of Civilizations " Touch Stone, Stone New York 1997 PP.83
Eldridge C C , "Victorian Imperialism" Hodden Stoughton Taven 1978,
P 161, Uday sing Mehta " Liberalism and Empire" University of chicago Press.
1999.P 111

۲۔ یہ حوالہ کے لیے عزیز سے لیا گیا ہے دیکھئے

Aziz, KK , "The British in India (A Study in Imperialism)", National Commission on
historical and Cultural research Islamabad 1976, P 5

۳۔ کپلنگ کی نظم "white Man's Burden" سفیاء دلی کا ترجمہ کے لیے مدحہ کیجئے

Kipling Rudyard , "The works of Rudyard Kipling" Edited and Published by
Wordsworth Poetry Library Hertfordshire, 1984, P 323, 324; Hobson,
J.A , "Imperialism, A Study" George Allen & Unwin Ltd, London 1902, PP.301

4 Hobson, J.A , "Imperialism, A Study" , PP 22

5 Tariq Ali, "The Clash of Fundamentalisms ", Verso London 2003, PP 306

6 Cheryl Benard, "Civil Democratic Islam" Rand Corporation Los Angeles (CA)
2003, PP 47, II ix



- ۷۔ سید، فرہانہ، "اقبال دکان خاک"، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۳۲
- ۸۔ اقبال۔ "شعراست فکر اقبال"، ترجمہ، القادری احمد صدیقی، مذاکرہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱۶
- ۹۔ اقبال۔ "حرف اقبال"، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ایم ٹی، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۲۳-۲۲۴
- ۱۰۔ اقبال۔ "اورمخانہ کلیات اقبال اردو"، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۷۰-۷۱/۷۲
- ۱۱۔ پیش لفظ از مسرت، مشہورہ "اقبال دکان خاک"، از یحیٰی، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، ص ۱۵۱
- ۱۲۔ اقبال۔ "پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق"، کلیات اقبال فارسی، ص ۱۵/۸۱
- ۱۳۔ اقبال۔ "اورمخانہ حجاز/کلیات اردو، ص ۷۰/۷۱
- ۱۴۔ اسٹوارٹ ہال، مضمون "مغرب اور بقیہ دنیا"، مشمولہ "جدید تاریخ"، مترجم، مرتب، مبارک علی، ڈاکٹر، گلشن پاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵
- ۱۵۔ اقبال۔ "پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق"، کلیات اقبال فارسی، ص ۸۳/۲۷۵
- ۱۶۔ اقبال۔ "زبور مجملہ/کلیات فارسی"، ص ۸۳/۲۷۵
- 17 See for Detail * Said, Edward. W "Orientalism", Penguin Books. India 2001
PP 7 B.25,26 300 301 302
- ۱۸۔ اقبال۔ "اقبال نامہ"، مرتبہ، شیخ عطا اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی، شاعت)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۹۹، ۵۵۷
- ۱۹۔ اقبال۔ "مکتوبات اقبال"، نظام نذیر نیازی، مرتبہ، نذیر نیازی، سید، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۷ء، ص ۹۷، ۹۸
- ۲۰۔ اقبال۔ "اقبال نامہ"، مرتبہ، شیخ عطا اللہ، (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی، شاعت)، ص ۵۵۹
- ۲۱۔ اقبال۔ جاوید نامہ/کلیات اقبال فارسی، ص ۷۶/۶۲
- ۲۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال۔ "تفکیر، جدید، لہجہ، اسامیہ" (خطبہ ششم)، ترجمہ، سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۳۶، ۲۳۷
- Iqbal Letters and writings of Iqbal, Ed Dar B.A, Iqbal Academy Pak stan, Lahore, 1981, P 60
- ۲۳۔ مکی میرز لرانیسی کالونی، ریڈیک (Martinique) جزائر غرب الہند (West Indies) کا رہنے والا تھا۔ فیض کا دوست اور ہم وطن تھا۔ ۱۹۵۰ء میں لوآبادیاتی نظام پر اس کا مکالمہ پیرس (فرانس) سے شائع ہوا جس کا ۱۹۷۲ء میں لرانیسی رہبان سے انگریزی میں ترجمہ براعظم کیجیے:
- Saïre, Aime, "Discourse on colonialism", Monthly Review Press, New York 1972, PP.33
- نماذ "جہل آف ریورج" (اردو) شمارہ ۳۲، دسمبر ۲۰۱۷ء

راشد کی سامراج دشمنی

پروفیسر فتح محمد ملک

رواں صدی کی تیسری دہائی میں ہمارے ادبی افق پر شاعروں کی جوئی نسل نمودار ہوئی تھی اُس میں مرثیہ کی شاعری سب سے زیادہ زوردار رزمیہ آہنگ رکھتی ہے۔ وہ اقبال کے بعد ممتاز و منفرد مقام حاصل کرنے والے شاعروں میں سب سے بڑے سامراج دشمن دانشور ہیں۔ فکر و فن کی درہجی نشوونما کے پہلے دور میں اگر اُن کے ہاں سامراج دشمنی کے بلند آہنگ ہے تو آخری دور میں زیر لب، مگر زاول تا آخر اُن کی شاعری سامراجی اونٹوں کی بیڈ کے خلاف شمشیر برہند ہے۔ یہ آہنگ بات ہے کہ اردو تنقید نے اکثر ایشیائی راشد کی شاعری میں جنس "جسمانیت کی تحسین و تردید" ہی سے سروکار رکھا ہے اس ضمن میں فریڈین سکول تو خیر اپنی آفت و طبع سے مجبوراً مگر ادب کو انقلاب کا نقیب گرداننے کے خوگر، کسی نقاد بھی راشد کی شاعری پر بخش نگاری اور قراریت پسندی کی منتیں دھرنے میں پیش پیش رہے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ راشد ہر نوع کے سامراج کے جالی دھڑ ہیں۔ وہ مغربی سامراج کے ساتھ ساتھ سوویت سامراج اور اُبھرتے ہوئے برہمن سامراج سے بھی شدید نفرت کرتے ہیں۔ راوی پنڈی سازش کیس میں "دوست ہو کر تید بند کی صعوبتیں برداشت کرنے والے" "نقلاہیں" کے ساتھ تمام تر ہم دردی کے باوجود وہ بڑی دل سوزی کے ساتھ اپنے "اشتر کی" دوست کو سوویت استعمار کی غارت گری سے یوں خبردار کرتے ہیں:

مگر تو نے دیکھا بھی تھا

ریونا تار کا جھرو تار

جس کی طرف تو اُسے کر رہا تھا اُسارے

جہاں بام و دیوار میں کوئی روزن نہیں ہے

جہاں چار سو ہاد و طوفاں کے مارے ہوئے راگمیں

کے بااختیار استخوان ایسے بکھرے پڑے ہیں

بدنک نہ آنکھوں میں آنسو، نہ لب پہ فغاں!

(اٹھائی)

یہ بات معنی خیز ہے کہ راشد کے ہاں اشتراکی رویوں کا تصور ہمیشہ ایک ایسے تاریک رنداں کی صورت میں ابھرتا ہے جس میں وسط ایشیا کے مسلمان مجبوس ہیں۔ راشد صاحب کو ایران میں اپنے قیام کے دوران ایشیا میں مغربی سامراج کے ساتھ ساتھ روسی سامراج کے پھیلتے ہوئے اثرات کا جیتا جاگتا مشاہدہ کرنے اور مغرب اور روس ہر دو کے باہم متصادم سامراجی عراکم کا سچا ادراک حاصل کرنے کا موقع ملا تھا۔

۱۹۴۳ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک برٹش انڈین آرمی کے ٹریننگ سوسائٹیز ریلیشنز فیسر کی حیثیت میں کام کرتے رہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ایران کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی زندگی میں بڑی بڑی ورروسی سامراجی قوتوں کی باہمی آویزش زوروں پر تھی۔ پرویسر برائن سپورن نے سیمینار کے اشعار کے ایک ناول پر تلوار خیال کرتے ہوئے اس زمانے کے ایران کا کردار ذیل الفاظ میں کیا ہے۔

"From 1941 to 1945 Iran was reduced to the most abject state of dependence of its modern history, while still nominally retaining its own independent government under the young shah. The occupying powers subordinated everything to the economic and political objective of supplying the eastern front and winning the war with disastrous results for Iran's small economy. The worst of the result was widespread famine especially in 1942-1943 triggered by a poor harvest the previous year. Corruption, incompetence and arrogance characterized almost anyone in authority, in national and local government, the army and the police. The influence of the occupying powers had a Christian-religious extension in the south, and a communist-ideological extension in the north, both of which were social disruptive (")."

یہی وہ نگین صورت حال جس میں نامور شد بڑی نوی قابض فوج کے ایک محکوم افسر کے طور پر مقبوضہ ایران میں وارد ہوئے تھے۔ چنانچہ ان کے سلسلہ منظومات بعنوان "ایران میں جیسی" کا آغاز بڑی نوی سامراج کے ایک کارندے کی حیثیت میں ایران میں اپنی موجودگی پر معذرت سے ہوتا ہے

"ہم اس کے مجرم نہیں ہیں، جان مجرم نہیں ہیں

وہ پہلا انگریز

جس نے ہمدستان کے ساحل پہ
 را کے رکھی تھی جنس سوداگری
 یہ اس کا مٹنا ہے
 جو ترے وطن کی
 دسیں گل پوش کو

ہم اپنے سیاہ قدموں سے روندتے ہیں!

اپنی بندگی و بے چارگی کے اس اعتراف کے ہیرائے میں راشد اپنی مخاطب کو دردمشترک سے پیدا کرنے
 والی اس کرناک صورتِ حاب سے آگاہ کرتے ہیں اور ہر دو قوموں پر مسلط سامراجی قوتوں سے نجات ایک
 سامراج دشمن ایشیائی اتھی دیکھتے ہیں۔ چنانچہ نظم سامراج کی "پہلی کمنڈ عظیم" کو انگبوت کے جال کی مانند تار
 کے رکھ دینے کی تمنا پر تمام ہوتی ہے

بس تب زنجیر،

ایک ہی آہی کمنڈ عظیم

پھیلی ہوئی ہے،

مشرق کے اک کنارے سے دوسرے تک،

مرے وطن سے مرے وطن تک،

بس ایک ہی انگبوت کا جال ہے کہ جس میں

ہم ایشیائی اسیر ہو کر تڑپ رہے ہیں!

تڑپ رہے ہیں

بس ایک ہی درہ لا دوامیں،

اور اپنے آلام جاں گز، کے

اس اشتراک گراں بہانے بھی

ہم کو اک دوسرے سے اب تک

قریب ہوئے نہیں دیا ہے۔"

(سن و سلوی)

رشد کی متعدد نظموں کی طرح یہ نظم بھی اقبال کی شاعری کی آواز سنائی دیتی ہے۔ نظم کا آخری بند پڑھتے وقت اقبال کا درج ذیل شعر دل و دماغ میں گونجنے لگتا ہے۔

کریں گے اہل نظر تازہ بستیوں آباد

مری نگاہ نہیں سوتے کوئہ دہخدا

جہاں تک سامراجی حکمت عملی کے عیاں، دور پنہاں ہتھکنڈوں کو بے نقاب کرنے کا تعلق ہے، اسی سلسلہ منظومات کی نظم ’تیں کے سوداگر‘ ہماری جدید اور ترقی پسند شاعری میں اپنی مثال آپ ہیں۔ اس طویل نظم کا پہلا مصرع ’بخارا سمرقند، ک خاب ہندو کے بدلے‘ ہی حافظ سے لے کر، قباں تک ہماری تہذیبی اور شعری روایت، ہمارے دل و دماغ میں زندہ کر دیتا ہے۔ اقبال نے بھی کچھ ایسی ہی حسرت کے ساتھ حافظ کے زبان زد عام شعر کے تاثر میں کہا تھا:

ہست ماند قندو نے بخارائی ست

رہا جگر ز فقیراں بہ ترک شیرازی

اقبال کی طرح راشد کے ہاں بھی بخارا و سمرقند فقط دو شہروں کے نام نہیں بلکہ ایک خاص قومی وطنی طور احساس کے استعارے ہیں۔ راشد صاحب سے یہ نظم آج سے ساٹھ برس پیشتر جنگ عظیم دوم کے زمانے میں لکھی تھی۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے اس زمانے کا ایران مغربی اور روسی فوجوں کے قبضہ میں تھا۔ اس نظم کا پس منظر سامراجی تسلط کے ستم سہتی ہوئی ایرانی زندگی ہے۔ نظم کا فوری محرک ایران پر اشتراک کی روس کے ساتھ تیل کی تلاش کے ایک معاہدے پر رخصت ہونے کے نئے سامراجی دباؤ ہے۔ راشد اہل ایران کو سامراجی حکمت عملی کے بھانکے نتائج کی جانب متوجہ کرنے وقت سنٹرل ایشیا پر اشتراک کی قسط کے احوال و مقامات کی جانب انہماک دیاں انگیز طنزیہ اشارے کرتے ہیں۔ نظم بخارا اور سمرقند کی یاد سے شروع ہوتی ہے

بخارا سمرقند اک خاب ہندو کے بدلے

بچا ہے، بخارا سمرقند کہاں ہیں؟

بخارا سمرقند نیندوں میں مدہوش،

اک نینگوں خامشی کے جابوں میں مستور

اور ہر دہ کے لیے ان کے در بند،

سوئی ہوئی مہ جبینوں کی پیکو کے مانند

روس ’ہمدوست‘ کے نازیانوں سے معذور

دوسرے جہتیں!

حافظ کے زبانِ نوح عامِ شعور کے دوا لے سے سمِ قند بخارا و مسلمانوں کی تہذیبی و اخلاقی کی دو ملامتوں کے طور پر استعمال کر کے شاعر نے مسلمانوں کی وہ جو وہ تہذیبی خدائی جو اقصاء پر پیش کی ہے، وہ تہذیبی زوے و ریاضی استدلال کے سید کو اپنی تمام تر سفاکی سے ساتھ ساتھ گم کر کرتی ہے۔ قلم سے دوسرے بند میں سمِ قند بخارا زوے اور تہذیب کے تاریخی پس منظر میں عصری زندگی کے لئے درسِ عبرت بن جاتے ہیں۔

بنی را سمِ قند و جہوں جاؤ

اب اپنے درخشندہ شہروں کی

تہران و مشهد کے ستف و دروہام کی فکر کرو،

تم اپنے لئے اور ہوشِ ابل و آریہ چشموں،

اپنی نئی ترزاؤں سے ان خوبصورت نایوں کو

مکھنویا کرو!

نہ اپنے درخشندہ شہروں کی

کوئٹہ فصیلوں و مسیویا کرو

ہر آبِ برقِ بارو پہ اپنے تہاں چہ تھاؤ،

گھبراہٹ میں نہا کے

سب خداؤں کی طمعیں بجھاؤ!

کہ ہر فلسفوں کے نیچے

کئی دس سے رہزن میں خیمہ قفس،

تیس سے بوڑھے سوا گروں سے ہاؤسے چمکن کر،

وہ کل رات یا آج کی رات کی تیرگی میں،

بچے آئیں گے بس کے مہاں

تہہ درے گھروں میں

وہ دھوٹ کی شبِ جام وینا لڈھائیں گے

ناچیں گے، گائیں گے،

بے ساختہ تہہوں، ہمہوں سے

وہ مگر، ہمیں گے خونِ محفل
مگر پہ پہنے کی
تو پتکوں سے کھود گے خود اپنے مردوں کی قبریں
بہاؤ ضیافت کی خاکستر سوختہ کے کنارے
بہاؤ گے آنسو

تیل کے سودا گروں کے بھیس میں دوستی کے باد نے اے مہمانوں کی سامراجی حکمت میں
طرزِ عمل کو شمرنے گہری سیاہی بصیرت کے ساتھ مریں یا ہے۔ یہ مہمان اپنے میزبان کی انفرادی اور
زندگی سے اصل روحِ حیات کو کس طرح فنا کرتے ہیں؟
آرہوی اور خود مختاری سب کر کے اور ان کا قومی شیرازہ کھیر کر کس طرح چپکے ہی چپکے ان کو چلتی پھرتی
لاشوں میں بدل دیتے ہیں؟ رات کی ناجتنی گاتی، چلتی پاتنی ضیافت کی بساط جب صحنہ مائل ہو گئی تب کیا ہو
وہ تو مر چکے ہیں۔ برصغور کی سامراجی کے چٹکل میں تڑپتا ہو شاعر اپنے ایرانی بھائیوں کو اپنے تجربہ سے بہتر
ہوئی روشنی میں روی سامراج کی خونخوار تمناؤں کو سمجھتے، دوران کی رستہ برد سے بچ نکلنے کی راہ سمجھتا ہے

بہائے ہیں ہم نے بھی آنسو،
ہماری نگاہوں نے دیکھے ہیں
سیالِ مایوں کے، تند تھمتے ہوئے شہر
مگرتے ہوئے بامِ ورد
اور مینار و گنبد

ہمارے برہنہ کا ہیدہ جسموں نے
وہ تید و بند، وردہ تازیانے سے ہیں
کہ ان سے ہمارا شکر
خود اپنے الاؤ میں جھنے لگا ہے

راشد کے نزدیک اس مردہ، غلامِ زندگی سے نجات کا رستہ موجود ہے۔ زندگی کو کاٹا ہوا یہ راستہ
اتحادِ عمل کا راستہ ہے۔ اپنے تہذیبی اشتراک کی بنیاد پر اپنے مشترکہ ستم گردوں کے خلاف مزاحمت کا راستہ۔
شاعر اپنے ایرانی بھائیوں کو اتحادِ فکر و عمل کے لئے پکارتا ہے
مرے ہاتھ میں ہاتھ دے دو!

مرے ہاتھ میں ہاتھ دے دو!
 کہ دیکھی ہیں میں نے
 ہمالہ والوں کی چوٹیوں پر، انا کی شعا میں،
 انھی سے وہ خورشید پھوٹے گا۔
 بخارا سرقند بھی سا ہا سال سے
 جس کی حسرت کے در یوزہ گر ہیں۔

یہاں یہ کہے بغیر چار وٹیکس کہ ہمالہ والوں کی چوٹیوں پر انا کی جن شعاعوں کی جانب راشد میں متوجہ کر رہے
 ہیں وہ اقدار کی نقد بی فکر سے چھوٹے ہیں۔

رہط و ضبط ملتو بیضا ہے مشرق کی نجات
 ایشیا والے ہیں اس نکتے سے بے تک بے خبر

واقعہ مشرق کی نجات مسلمان ممالک کے ریلوے باہم میں پوشیدہ ہے۔ اس حقیقت کو سامراجی قوتوں نے بھی
 خوب سمجھا ہے۔ چنانچہ یہ سامراجی قوتیں مسلمانوں کے رابطہ باہم کو توڑنے اور یوں چارے مشرق کو اپنے ریموٹ
 کنٹرول میں رکھنے کی حکمت عملی پر عمل پیرا ہیں۔ نام راشد سے قبا کی نقی کی بجائے اپنے عصری تاجر میں فکر
 قبا سے تخلیقی اکتساب کا شیوہ اپنایا ہے۔

تاریخ سے دیکھا کہ راشد کا دکھایا ہوا راستہ باہر کا میانی کی کلید ثابت ہوا۔ سوویت روس کے اشتراکی
 سامراج کے خلاف عوامی جدوجہد کا راستہ ہی بخارا و سرقند میں مغرب ایشیا کی آزادی کا عرصہ مستقیم ثابت ہوا۔ آج
 پورا ایشیا مغربی سامراج کے براہ راست تسلط سے آزاد ہے مگر آج ایک بار پھر سرکاری، یورپی اور روسی مستعار ایک
 جان اور سہ قالب بن کر ایشیا کو پھر سے اسے اپنے لٹاؤ یا دیاتی جال میں پھنسانے میں کوشش ہیں۔ لٹاؤ کے بعد
 راشد ہمارے دو تہہ شاعر ہیں جنہوں نے برطانوی سامراج کی پسپائی کے آغاز ہی میں جدوجہد کیا تھا کہ پسپا ہوئے
 اسے برطانوی سامراج نے برٹش انڈیا میں اپنے جانشین سامراج کی ساخت پر راحت شروع کر دی ہے۔ اس
 حقیقت کا پہلا بھرپور عکس راشد کی نظم ”سومنات“ میں جھوٹا ہے۔

مگر ”سومنات“ کی سی عبد آفرین تخلیق ”راج تک ہم نکادوں کی توجہ سے محروم جلی آ رہی ہے تو اس میں حیرت
 کی کوئی بات نہیں۔ اس نے راشد نے برطانوی ہند میں ”آزادی کی تحریک کو بچے فکر و فن کے آئینے میں عکس
 کرتے وقت اپنے زمانے کے سکہ بند اشتراکی اور سرمایہ دارانہ تصور تہن کو کاٹا کر دیا ہے۔ ہر چند وہ بدصغیر میں
 نئے وال تمام قوموں کی آزادی کے تمثالی ہیں مگر ان کی تخلیقی شخصیت کا بنیادی بیج و تاب ان کی اپنی مسلمان قوم اور

اس کی ہم نصیب اچھوت قوم کے مصائب سے بچوٹ رہا ہے۔ راشد کی فکر حیرت انگیز پیش بینی کے ساتھ سپاہیوں کے مقبول عام انقلابی سیاسی نعروں میں اُتھ کر رہ جانے کی بجائے اس حقیقت کی تک پہنچ گئی ہے کہ سپاہیوں کو فرنگی سامراج ہندوستان میں ایک نئے برہمنی سامراج کو اپنا جانشین بنانے میں سرگرم عمل ہے۔ چنانچہ ”مردہ فرد“ اور ”فرنگ“ برہمنیت کے دیواستبداد کو زدی کی نیلم پر پی بنا کر پیش کرنے میں کوشاں ہیں۔ ”مجزوء سومنات“ اس نئے سامراج کا بڑا بیغ ستعار ہے۔ نظم صدیوں پر پھیلی ہوئی ہندو مسم کش مکس کو ڈرامائی انداز میں فوکس میں لاتی ہے۔ فرنگی اس کشمکش کو ایک نیا عصری روپ دینے میں مصروف ہے۔

میں جب بھی بھارت اور امریکہ کو نو بجی یگانگت اور سیاسی یکجہتی کے باب میں کوئی نئی خبر پڑھتا ہوں تو مجھے۔۔۔ ساختہ نام و رشد مرحوم کی پرانی نظم ”سومنات“ یاد آتی ہے۔ ساٹھ برس پرانی یہ نظم اس زمانے کی یادگار ہے جب برصغیر میں انگریزوں کے خلاف آزادی کی حرکیں زوروں پر تھیں۔ اس نظم میں پیش کیے گئے صداقت پسندانہ قوے کی زور سے فرنگی سامراج جاتے جاتے متحدہ ہندوستانی قومیت کے نام پر ایک ایسے نئے سامراج کی داغ بیل: اسے میں راشد کی امیدیں مسلمان قوم سے وابستہ ہیں درود سوج رہے ہیں کہ مسلمان اپنی جداگانہ قومی ہستی کے اثبات سے اس نئی سامراجی سازش کا پردہ چاک کر ڈالیں گے۔ ہندی مسلمان راشد کی توقعات پر پورا ترے اور قیام پاکستان سے انھوں نے برصغیر کی دیگر قوم کے سامنے آزادی، خود مختاری کی راہیں روشن کر دیں۔

رشد نے نظم ”سومنات“ ہندوستان میں برہمنی سیاسی ہنگاموں سے ذورہینہ کر رکھی ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب برلن انڈین آرمی کے شعبہ تعلقات عامہ میں کمیشنر راشد کی حیثیت میں تہران، بصرہ، بغداد، قاہرہ، اور کوہو میں فرائض منصبی ادا کرنے کے ساتھ ساتھ عرب اور عجم کے غموں کا شمار کرے میں مصروف تھے۔ ۱۹۴۳ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک کے اس وقفہ زماں میں اگر ایک طرف راشد نے ہندوستان میں آزادی کی تحریک کا بے لاگ اور سخاک تجزیہ کیا ہے تو دوسری طرف وہ فرنگی استعمار کے عزائم کو بھی بے نقاب دیکھ پائے ہیں۔ دوران جنگ کی مسافرت اور کرائے کے سپاہی کی ذلت بھری زندگی کے تجربات نے ان کے سیاسی شعور کو ایک نئی انقلابی دھار بخشی اور وہ مسلمانوں کی قومی جدوجہد کو مشرق کی نجات کا مرحلہ آؤں سمجھنے لگے۔ جذباتی سیاسی نعروں میں الجھ کر رہا ہے کی بجائے راشد کی فکر اس حقیقت کی تک پہنچ گئی ہے کہ سپاہیوں کو اپنا جانشین بنانے میں سرگرم کار ہے۔

نئے سرے سے غضب کی بج کر

مجزوء سومنات نکل

مگر ستم پیشہ غزوہ می

اپنے قلعہ تک میں ہے خداں !

اور اب فرنگی یہ کہہ رہا ہے

کہ ”آواں بیویوں کے ڈھانچے کو

جس کے مالک ٹھہری ہو

بہاں کے ورگن جواب سے سچ نہیں۔“

فرنگی یہ جاننے کے باوجود کہ ایسا کوئی جا دو نہیں تھی دستیاب نہیں جو اس بڑھیا کے محبوب کو محال بنانا کر پیش کر سکے، تاہم شیعوں کی تحکیموں کو خیرہ کرنے میں معروف ہے۔ کارڈ اب آزادی ایک جلوں کی صورت میں رواں دواں

سے اور

عجز و سہمنا ت کے اس جوس میں ہیں

عقیدہ صدیوں کا علم دے ہوئے برہمن

جو کے نے سہ سراج کے جواب دیکھتے ہیں

اور اپنی توہوں کے بل پہ چلتے ہوئے مہر جن

حصولِ دست کی آرو میں بہ جہر مریں

جوس مری کے فسوں کی قاتل شیش پل کر

ہیں رہنڈاروں میں آج پاکوب دست و غلطان

دلی و دہلی کی صدائے ولدوز پر خوشن!

کسی جزیرے کی کور و دادی کے

دشمنوں سے بھی بڑھ کے وحشی

کہ اُس کے ہونوں سے حوس کی رانیں ٹپک رہی ہیں

اور اُن کے سینوں پہ کاسے سر لٹک رہے ہیں

جو بن کے تاریخ کی رہا نہیں

سنار ہے ہیں فسانہ صد ہزار انسان!

اور اُس کے پیچھے لڑھکتے لنگڑاتے آرہے ہیں

کچھ اشتر کی،

کچھ اُن کے احساس شناس مثلاً

بجھ چکے ہیں جو اپنے سینے کی شمع ایتھاں

یہ جلوں کو یا برصغیر میں بسنے والی تمام قوموں کی آزادی کی بجائے ایک تازہ تر نمائی کی جانب پیش رفت سے
عبارت ہے۔ ہر چند برصغیر کی استحصالی روح نے فرنگی سامراج کے جدید قالب میں ڈھل کر خود کو پرفریا
خوش آہنگ نعروں میں چھپا رکھا ہے تاہم مسلمان، اچھوت اور ہتھاں سومات کی بڑھیا کے اس جلوں میں ڈھل
ہونے سے انکاری ہیں اور اس نامہادکار روان آزادی کو اندیشہ ہائے دور دراز کے ساتھ دیکھ رہے ہیں۔

مگر سر راہ تک رہے ہیں

کبھی تو وہ ہشت زدہ نگاہوں سے

اور کبھی یاس جاں گزاسے

غریب و افسردہ دس مسلمان

جو سوچتے ہیں

کہ "اے خدا

تج اپنے با کی سر زمین میں

ہم اجنبی ہیں،

ہدف ہیں نفرت کے تاو کب تیز و جاں ستاں کے"

مسلمانوں کو مٹانے یا ہندوستان سے باہر دھکیل دینے کی عملبردار خدھی ورسنگھس کی تحریکوں سے بے کر
پنڈت نہرو اور مہاتما گاندھی کے مسلمانوں کو مسلمان بنادینے کے منصوبوں تک کتے ہی بھیا تک حقانی
درجہ پا یا مصروفوں سے جھٹک رہے ہیں؟ بے بی وطن میں اجنبی ہو کر رہ جانے کا احساس اگر مسلمانوں کو دہشت
زدہ کیے دے رہا ہے تو چھوٹوں کو ہزار ہا برس پہلے ہوئے ماضی کے مصائب یا دولار ہا ہے

منو کے آئیں کا ظلم سہتے ہوئے ہر جگہ

کہ جن کا سایہ بھی برہمن کے لیے

ہے زرد و شب زمستاں

وہ سوچتے ہیں

"کہیں یہ ممکن ہے

تج ڈالے گا

ہم کو بردہ فروشی افرنگ
اب اسی برہمن کے ہاتھوں
کہ جس کے صدیوں پرانے سیسے سے
آج بھی کور و کر ہیں سب ہم
جواب بھی چاہے
تو روک لے ہم سے نور عرفاں!

اچھوت (برہمن، دولت) اس دہشت سے کانپ رہا ہے کہ آدمِ فردوسی کے کارِ بار میں مصروفِ فرنگی ہم کو پتھر
سے آئی برہمن کے ہاتھ بچ ڈالنے کا بھیہنک کھیل کھیلنے میں مصروف ہے جس نے ہمارے کانوں میں پتھر بوا سیسہ
اندھ کر ہمیں صدیوں سے ندھا اور بہرا کر رکھا ہے، اور ہم پر غم و عرفاں کے دروازے بند کر رکھے ہیں۔ اس جلیوں
کے مسلمان اور اچھوت تمنا شایوں کے ساتھ مظلوم مسلمان بھی کھڑے اس تماشے کو بچوں کی حیرت کے ساتھ دیکھ
رہے ہیں

ستم رسیدہ نجف، ہتھک
بھی اس تماشے کو تک رہا ہے
اُسے تیر بھی نہیں کہ آقا برس رہے ہیں
وہ اس تماشے کہ
طلحہ کسمن کی حیرت تا ہناگ سے محض دیکھتا ہے!
جس وحشی کی آڑ سے
سب کو اپنی جانب بلا رہا ہے
کہ رجب سزمنات کی بارگاہ میں آ کے سر جھکاؤ!
مگر وحش اڑ
جو حیواں کو بھی میسر ہے
سب تماشا یوں سے کہتی ہے
"اس سے آگے اجل ہے
بس مرگ لم یزل ہے!"
ای لئے وہ کنرج وہ پرستادہ ہیں، دیکھتے ہیں!

لعم اس اسید پر ختم ہوتی ہے کہ تماشا ہمیشہ یونہی خاموش تماشائی ہی نہ بنے رہیں گے بلکہ اس نئی سامراجی سازش کا پردہ چاک کر دیں گے۔

نہیں، وہ سہمت قریب ہے
جب وہ رہہ سوسنات کے اس طمس نازک کو
غزنی بن کے نوح زلیں گے
چاک کر دیں گے
وہم دبیداد و زر پرستی کی سازش تازہ تر کا داماں!

(سومنات)

راشد کے اس صداقت پسندانہ تجربے کی زد سے فرنگی سامراج جاتے جاتے متحدہ ہندوستانی قومیت کے نام پر ایک ایسے نئے سامراج کی داغ بیل ڈالنے میں کوشاں تھ جو برصغیر کی تمام قوموں کو اپنی زنجیر میں اسیر کر سکے۔ ایسے میں راشد کی، سیدی مسلمان قوم سے وابستہ تھیں اور وہ سوچ رہے تھے کہ مسلمان اپنی جد، گانہ قومی ہستی کے اثبات سے اس نئی سامراجی سازش کا پردہ چاک کر ڈالیں گے۔ ہندی مسلمان رشید کی توقعات پر پورا اترنے اور قیام پاکستان سے انھوں نے برصغیر کی دیگر قوم کے سامنے آزادی و خود مختاری کی راہیں روشن کر دیں۔

ایک ایسے زمانے میں جب جدیدیت کے دبستان ادب میں فن برائے فن کے نام پر ادب و فن کو مقصدیت کی "آرائش" سے پاک کر کے رکھ دینا سب سے بڑا کارنامہ فن اور ترقی پسند ادبی تحریک کے وابستگان کے نزدیک سوویت روس استعمار دشمن عوامیت کی سب سے بڑی مثال قرار پایا تھا، ان م راشد نے ہر رو دبستانوں کی دلی سیاست سے انحراف کی راہ، پناہی۔ ہر چند دونوں ادبی دبستانوں نے راشد کی شاعری کی تحسین میں بڑی فراخ دلی سے کام لیا۔ میراجی نے راشد کے دورِ اوّل کی متعدد نظموں پر تحسینی مضامین لکھے اور فیض نے راشد کے پہلے مجموعہ "ماوراء" کے دیباچے میں بڑی گرمجوشی کے ساتھ بزم ادب میں راشد کے طلوع کا خیر مقدم کیا مگر اس کے باوجود راشد کی انفرادیت نے ان دو میں سے کسی بھی غالب دبستان ادب کی چاکری گوار نہ کی۔ تہذیب، معاشرت اور ادب و فن پر سیاست کے اثرات ان کی شاعری کا مرکزی موضوع بنے رہے۔ اس باب میں بھی اپنے ترقی پسند ساتھیوں کی طرح صرف مغربی سامراج تک محدود نہ رہے بلکہ انھوں نے اس کے ساتھ ساتھ سوویت سامراج اور برہمن سامراج کو بھی اپنی انسان دوست اور سامراج دشمن شاعری کو موضوع بنایا۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو راشد اپنے دور کے سب سے بڑے سامراج دشمن شاعر اور دانشور قرار پائیں گے۔

(1) SAVSHUN 1990. Mage Publishers Washington D C, Page 11

اکبر الہ آبادی، نوآبادیاتی نظام اور عہد حاضر

شمس الرحمن فاروقی

یہ انتہائی مسرت کی بات ہے کہ قومی اردو نسل کے زیر اہتمام اکبر الہ آبادی پر یہ سہ روزہ قومی سیمینار آبادی میں منعقد ہو رہا ہے۔ اہل الہ آباد نے اور اہل الہ آبادی کیوں، اہل اردو نے اکبر کے ساتھ انصاف نہیں کیا ہے اور آج کے زمانے میں اکبر کی جو معنویت ہے اس پر تو شاید بالکل ہی توجہ نہیں دی گئی۔ مجھے امید ہے کہ یہ سیمینار جس میں ملک کے کئی نامور نقاد شریک ہو رہے ہیں۔ اکبر الہ آبادی کی اس سرنوختہ بین قدر کے سلسلے میں مثبت قدم ثابت ہوگا۔

اکبر الہ آبادی کے بارے میں چند باتیں عام ہیں۔ ہم انہیں دو حصوں میں مستقسم کر کے مختصر انیوں بیان کر سکتے ہیں

- ۱۔ اکبر طنز و مزاح کے بڑے شاعر تھے۔

- ۲۔ وہ حریت پسند تھے۔

- ۳۔ انھوں نے انگریز کی مخالفت میں پرچم تو نہیں اٹھایا لیکن بہت سی نگرین مخالف باتیں ضرور لکھیں دوسرے حصے میں حسب ذیل باتیں ہیں۔

- ۱۔ وہ ترقی کی مخالف تھے، یعنی انگریزی کے مخالف تھے۔

- ۲۔ انگریزی تعلیم ہی نہیں، وہ تمام جدید چیزوں، مثلاً ریل، تار، چھاپہ خانہ، ٹیلی فون، صنعت و حرشت ان سب کے مخالف تھے۔

- ۳۔ وہ جدید تہذیب کے اداروں مثلاً سیاسی پارٹی، کانفرنس، کونسل، کونسل کی ممبری، وغیرہ، ان سب کے مخالف تھے۔ حالانکہ یہ چیزیں دراصل ہمارے لئے آزادی کا پیش خیمہ تھیں۔

- ۴۔ وہ غورتوں کی تعلیم و آزادی کے بھی مخالف تھے۔

- ۵۔ لہذا وہ رجعت پرست تھے، نئی دشمن تھے اور آج کی شاعری ہمارے مطلب کی نہیں ہے۔

مندرجہ بالا باتوں میں سے سب نہیں تو زیادہ تر باتیں اکبر کے موافقین بھی کہتے ہیں۔ ایسی اکبر کے موافقین کی بھی نظر میں اکبر ایک مزے دار طنزیہ مزاحیہ شاعر تھے لیکن ان کا پیغام اب ہمارے لئے نقصان دہ نہیں تو بے معنی

ضرور ہے۔ قمر رئیس صاحب نے تو حال میں بلکہ اسی سیمینار میں یہ بات بھی کہی ہے کہ جوش ملیح آبادی کا یہ ہے کوئی مقابلہ ہی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جوش تو کبر سے بہت ہی زیادہ بڑے شاعر ہیں۔ دوسری بات جس پر اکبر کے چاہنے والے اور اکبر سے چڑنے والے دونوں متفق ہیں یہ ہے کہ طنزیہ شاعری کی عمر یوں بھی زیادہ نہیں ہوتی۔ جب اسباب طنز نہ رہیں تو طنز بھی اپنی قوت اور معنی کھودیتا ہے۔ ہذا ان لوگوں کے خیال میں اکبر کا الیہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی زیادہ تر تخلیقی قوت طنز و مزاح میں صرف کی۔ وہ مسئلہ نہ رہے جن کو انھوں نے اپنے طنز کا موضوع بنایا تھا تو وہ طنز بھی نہ رہا، صرف کتابی بات ہو کر رہ گیا۔ میرا معاملہ یہ ہے کہ میں کبر کو ردو کے پانچ یا چھ سب سے بڑے شاعروں میں شمار کرتا ہوں اور دنیا کے طنزیہ مزاحیہ ادب میں اکبر کا مقام بہت بلند سمجھتا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ کبر کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا اور ان کے کلام کو سطحی طور پر یا سرسری پڑھ کر یہ فیصلہ کر لیا گیا کہ وہ ایک قدامت پسند بوڑھے تھے۔ اگرچہ جذبہ حریص ان میں ضرور تھا اور اپنے طنز کو انھوں نے سچی اصلاح کے مقصد کے لئے استعمال تو کیا، لیکن انھوں نے یہ نہ سوچا کہ اصلاح اور ترقی ساتھ ساتھ جلتے ہیں۔ ترقی کے حذف رہیں اصلاح نہیں ہو سکتی اس کے برعکس میرا خیال یہ ہے کہ اکبر پہلے شخص ہیں جن کو بدستے ہوئے زمانے اس زمانے میں اپنی تہذیب قدر کے لئے خطرہ اور انگریزی تعلیم و ترقی کو، انگریزی تعلیم و ترقی کو انگریزی سمرانج کے قوت مند ہتھیار ہونے کا احساس شدت سے تھا اور انھوں نے اس کے مضمرات کو بہت پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس معاملے میں مہاتما گاندھی اور اقبال بھی ان کے بعد ہیں۔ ہونا بھی چاہیے، کیونکہ اکبر کی پیدائش ۱۵۴۲ء کی ہے مہاتما گاندھی ۱۸۶۹ء میں پیدا ہوئے اور اقبال ۱۸۷۷ء میں۔ میں نے کئی سال پہلے کے ایک مضمون میں اس تہذیبی حران کا ذکر کیا ہے جس کا احساس کبر کو تھا اور جس کی بنا پر انھوں نے انگریزی سمرانج کی عداوتوں کو مطعون کیا۔ آج کی صحبت میں اس سے ذرا مختلف مضمون بیان کرنا مقصود ہے، جنی اکبر دراصل محض ملک کی خدائی کے خلاف نہیں تھے بلکہ وہ نوآبادیاتی نظام کے خلاف تھے اور انھوں نے سرمایہ داروں، نوآبادیاتی نظام میں مضمر کئی بنیادی خطرات کو محسوس کر لیا تھا۔ وہ صرف رسماً انگریز مخالف نہیں تھے، ورنہ ہی وہ محض قدامت پرستی کی بنا پر مغربی تہذیب کے خلاف تھے۔

آج اس آباد میں جو سیمینار اکبر الہ آبادی اور نوآبادیاتی تجربے کے بارے میں تکمیل پذیر ہوا ہے اس میں فضیل حفیظ نے اپنے پرچے میں اکبر کو محض روایتی قدامت پسند نہیں بلکہ روشن خیال قوم پرست ثابت کیا۔ ہندی کے مشہور نقاد راجندر کمار نے اپنے مضمون میں مہاتما گاندھی کی کتاب H. Ind Sawaraj مطبوعہ ۱۹۰۸ء کا ذکر کیا جس میں گاندھی جی ریل گاڑی اور تار وغیرہ کے بارے میں بہت سی باتیں ایسی کہی ہیں جو اکبر کہتے تھے۔ راجندر کمار مہاتما گاندھی کی پسے کی ایک مراثی کتاب "درمیر کتھا" مطبوعہ ۱۹۰۳ء کا بھی ذکر کیا جس کے مصنف گنیش سنگھ

رمدیوسکر Ganesh Sakhram Devuskar نے بھی تار، ریل گاڑی، جدید ذرائع تجارت وغیرہ کا اضافہ انگریزی رائج کے، تھکنڈوں سے تعبیر کیا اور کہا کہ یہ وسائل دراصل نوآبادیاتی حاکم کی قوت کو پھیلاتے اور مضبوط کرتے ہیں۔ رمدیوسکر کی کتاب کا ترجمہ ہندی میں ہو چکا ہے اور میں اس کی رسم اجرا میں شریک تھا۔ انیسویں صدی کے اردو والے ابھی بظاہر اس سے بے خبر ہیں۔

راجندر کمار کا کہنا یہ نہیں ہے کہ مہاتما گاندھی اور گنیش سکھارام، رمدیوسکر نے اکبر نو پڑھا، دگا۔ ورنہ ہی میں یہ کہتا ہوں۔ میں نے اپنے مضمون مطبوعہ ۲۰۰۲ء میں یہی کہا تھا کہ اکبر نوآبادیاتی اور سامراجی نظام کی تخریبی قوتوں کا احساس تھا، ورنہ وہ یوں ہی محض تداامت پرستی کی ضد میں یہ نہیں کہتے تھے

پانی پینا پرا ہے پاپ کا
حرف پڑھنا پڑا ہے تاپ کا
بیٹ چلتا ہے آنکھ تلی ہے
شاہ پیرود کی دہلی ہے

اکبر کی پہلی عظمت اس بات میں ہے کہ مہاتما گاندھی اور قبال دونوں نے مغرب اور اس تہذیب اور تعلیم کو براہ راست اور بہت قریب سے دیکھا تھا لیکن اکبر نے ملک کے باہر جانے بغیر اس تہذیب اور تعلیم کی علامتوں اور مضمرات کو سمجھ لیا۔ اکبر کے خلاف یہ الزام صحیح ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم و آزادگی کے خلاف تھے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ وہ عورتوں کی انگریزی تعلیم اور بے پردگی کے خلاف تھے، اصلاً تعلیم کے خلاف نہ تھے۔ لیکن یہ تو ان کے زمانے کے زیادہ تر ہندوستانی مسلمان کا موقف تھا، اکبر اکیلے اس کے مجرم نہیں
یاں گناہست کہ در شہر شامیز کنند

اقبال کا مشہور قطعہ آپ سب کے ذہن میں ہوگا۔

لڑکیوں پڑھ رہی ہیں انگریزی
ڈھونڈی قوم نے صلاح کی راہ
روش مغربی ہے مد نظر
وضع شرق کو جانتے ہیں گناہ
یہ ڈراما دکھائے گا کیا سین
پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ

لہذا، اگرچہ تعلیم و آزادی و نسواں کے بارے میں اکبر کے خیالات سے میں اتفاق نہیں کرتا، لیکن یہ خیالات

اس زمانے میں بہت تبادول تھے۔ اکبر کی بڑی ان باتوں میں ہے جو صرف انھوں نے سب سے پہلے دیکھیں اور محسوس کیں۔ اکبر نے بقول محمد حسن مسکری مشرق اور مغرب کا تصادم صرف ہندوستان نہیں بلکہ پورے ایشیا (ور) آج کی زبان میں کہیں تو تیسری دنیا کے نقطہ نظر سے دیکھا۔ مغربی تہذیب کے لئے اکبر نے بعض الفاظ وضع کیے مثلاً برگنڈ Brigade، کیمپ Camp توپ، انجن، وغیرہ جو علامت کا حکم رکھتے ہیں اور جن کی کارفرمائی ہم آج بھی دیکھ سکتے ہیں۔ برگنڈ سے ان کی مراد وہ ہندوستانی تھے جو انگریزوں کے وفادار تھے۔ درکیمپ سے ان کی مراد مغربی معاشرت تھی۔ توپ، استعماری قوت کے اظہار و رائج اس قوت کو پھیلانے والے ذرائع کا استعارہ ہیں۔ چونکہ یہ چیزیں ایشیا بھی ہیں لہذا اس کا استعماری رنگ عنوان عد متی رنگ بن گیا ہے، یعنی اکبر نے ”برگنڈ“، ”کیمپ“، ”انجن“ وغیرہ کو علامت کے طور پر استعمال کیا ہے۔

نیر مسعود نے بھی اپنے ایک پرانے مضمون میں اکبر کے یہاں علامتی خباہر کی طرف توجہ دلائی تھی لیکن انھوں نے اکبر کے کرداروں، مثلاً بدھو، جمن، شیخ وغیرہ کو بھی عدم مت قرار دیا تھا۔ لیکن عدم مت میں شکیات ہوتی ہے اور عدم مت میں ہمیشہ کسی نظام فکر کے تابع ہو کر جاتی ہیں۔ اس کے برخلاف کرداروں اور ادروں کے ناموں میں شکیات نہیں بلکہ تمشیقی رنگ ہوتا ہے۔ لہذا بدھو، بھاتی، جمن، وغیرہ عدم مت نہیں تھیں بلکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ نیر مسعود نے اکبر کے یہاں علامتی رنگ کی نشاندہی کی ہے۔

مغرب یا انگریز کی مخالفت اکبر کے یہاں ایک مکمل نظام فکر کے تحت ہے۔ یہ کوئی فیشن اہل، چستی ہوئی بات پر مبنی رویہ نہیں ہے۔ مغربی تعلیم کے بارے میں ان کی پہلی شکایت یہ تھی کہ یہ انسان ”صاحب دس“ نہیں بناتے صرف نوکری کے کام کا رکھتی ہے۔ اکبر کو مارڈمیٹائی (Lord Macaulay) کے اس نوٹ کی خبر نہ رہی ہوگی جو اس نے ۱۸۳۵ء میں تحریر کیا تھا کہ ہندوستانیوں کو انگریزی پڑھا کر ایسی نسل پیدا کریں گے جو رنگ میں کالی لیکن دل سے انگریز ہوگی تاکہ ہم اس سے اپنی ضرورت کے مطابق کام لے سکیں گے اور ہمارے نقصان بھی نہ ہو۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اکبر کو مغربی تعلیم کی انگریزی پالیسی کے مضمرات کا پورا احساس تھا۔ نئی تعلیم کے بارے میں اکبر کے خیالات دیکھئے:

✓ نئی تعلیم کو کیا واسطہ ہے آدمیت سے

جناب ڈارون کو حضرت آدم سے کیا مطلب

یہاں اقبال کا شعر یاد آتا ہے

آدمیت احترام آدمی

باخبر شو از مقام آدمی

جدید تعلیمی نصاب انسانوں کو "صاحب" یا "باؤ" تو بنادیتا ہے۔ "آدی" نہیں بناتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ
 تعلیمی نصاب علم کی تسخیر سے زیادہ اس مقصد سے بنایا گیا ہے کہ لوگوں کو سرکاری نوکریاں میں کام نہ لگا جائے۔ اکبر
 کہتے ہیں کہ "آدی" بنانے کے لئے روحانی اور ذہنی تصرف کے ساتھ انسان دوست Humane تعلیم بھی درکار
 ہے:

کورس تو فقط ہی سکھاتے ہیں
 آدی، آدی بناتے ہیں
 جستجو ہم کو آدی کی ہے
 وہ کتابیں عبث منگاتے ہیں

کتابوں سے آدی نہیں بنتا، کیونکہ نوآبادیاتی تعلیم میں انسانیت کی روح اور اقدار و باطل کی صفت نہیں ہے وہ
 ایک طرح سے بے ذہن کی مشین Mindless Machine ہے جو ہم پر مسلط کر دی گئی ہے

✓ آگے انجن کے دین ہے کیا چیز
 بھینس کے آگے بن ہے کیا چیز

یہاں انجن استعارہ ہے نوآبادیاتی سامراجی طاقت کی ہے امتیاز قوت کا ور دین استعارہ ہے مشرقی روحانیت
 کا ان دونوں میں وہی تعلق ہے جو بھینس اور بین میں ہے

آدمیت کے موضوع پر اکبر کے مندرجہ ذیل دو شعر بھی یاد رکھنے کے قابل ہیں۔ وکٹوریائی تعلیم و فلسفہ یہ ہیں
 پڑھاتے تھے کہ مغرب تہذیب اور زندگی اور علم سب ترقی کی راہ پر گامزن ہیں۔ فطرت Nature چونکہ اسی کو چھینے
 کا حق دیتی ہے جو سب سے قومی ہو لہذا مغربی تہذیب کی ترقی ثابت کرتی ہے کہ مغرب سب سے زیادہ ترقی اور
 سب سے زیادہ قومی ہے۔ اس پر اکبر کہتے ہیں۔

✓ یا الہی یہ کیسے بندر ہیں
 ارتقا پر بھی آدی نہ ہوئے

اکبر کا شعر ہے:

کتابوں فقط کافی ہے اکبر درج حکمت کو
 میں اپنرے مستغنی ہوں مجھ سے مل نہیں ملتا

اس بات سے قطع نظر کہ یہ دو نام یوں ہی نہیں لائے گئے ہیں۔ اپنر Herbert Spencer نامیت کے فلسفے کا حامی تھا اور John Stuart Mill کی سب سے ہم کتاب On Liberty تھی۔ مادیت کے

بھروسے پر سائنس اور تجارت نے ترقی کی اور آزادی کے تصور کے بہانے سے اقوام کو غلام بنایا گیا کہ وہ اب بھی اس آزادی کے رائق نہیں ہوئے ہیں جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں اور ہم جسے قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح کے نظریوں نے White Man's Burden اور Enlightened Self-Interest جیسے نظریوں کو جنم دیا۔ اہل یورپ اور اہل ایشیاء دونوں سے مخاطب ہو کر اکبر کہتے ہیں:

یہی نے دس روشن کو لیا اور تم نے فقط انجن کو لیا
کہتے ہو کہ وہ تھے باپ خوش اور تم ہو خالی بھاپ سے
خوش

لفظ "خالی" اور "بھاپ" پر غور کیجئے۔ بھاپ دراصل گرم ہوا ہے اور انگریزی میں فضول باتوں کو Hot air کہتے ہیں۔ بھاپ کے معنی Vapour بھی ہیں در کہا جاتا ہے کہ جدید اسٹیم بم جہاں گرے گا وہاں کی ہر چیز دھواں ہو جائے گی، یعنی بھاپ بن جائے گی۔ اسٹیم بم پہلے بھی ایسے بم ایجاد ہو گئے تھے جو کہی بڑے رقبے کو نہیں تو چھوٹے ہی رقبے کو خاک یا ہار کے بھاپ میں تبدیل کر دیتے تھے۔ خالی بھاپ کی معنویت اب واضح ہے کہ یہ دراصل بے حقیقت اور معنویت سے خالی ہے۔ "کتاب دل" "دل روش" کے بعد اب "روح کی رہ مستقیم" کے بارے میں اکبر کو سنئے

برق و بخارات کا دور اے حکیم
کب ہے پے روح رو مستقیم
تار پہ جاتے نہیں اہل نظر
ریل سے کھینچا نہیں قلب سلیم

"روح کی رہ مستقیم" کے جدا کبر روح اور اس کے ساتھ عقل کی بات کرتے ہیں کہ جدید تعلیم نے ان دونوں یعنی روح اور عقل کو مغربی اصولوں کا غلام بنا دیا ہے۔

عقل سپرد ماسٹر مال سپرد آجناب
جان سپرد ڈاکٹر روح سپرد ڈارون

حقیقت یہ کہ کبر پہلے ہندوستانی تھے جنہوں نے اس بات کو محسوس کر لیا تھا کہ ہندوستان میں "تعلیم" "ترقی"، "صلاح" اور جدید مصنوعات اور وسائل کے قیام کے نام پر جو کچھ ہو رہا ہے وہ دراصل نوآبادیاتی سیاست اور مغربی سرمایہ دارانہ پھیلاؤ کے حکام کے لئے ہے۔ خاص کر نئی تعلیم کے تخریبی اثرات، اور اس کے باعث مشرق و مغرب کے درمیان ذہنی کشمکش کا احساس بھی اکبر کو اقبال سے پہلے ہوا۔ جیسا کہ ٹائٹس برک ۲۰۰۷ء

Titus Burckhardt نے کہا ہے، پہلے زمانے کی تعلیم وہ تھی جو انسان کو پسندیدہ زمانے کی تعلیم دہ تھی جو انسان و
پسندیدہ "حکمت" Wisdom سکھاتی تھی اور پھر اسے درجہ کمال Perfection تک پہنچاتی تھی۔ اگر کہتے ہیں کہ
جدید تعلیم ہمیں صرف بازاری کام ملاتا رہی ہے اور ہمیں سرکار کی گوں کا آدمی بناتی ہے۔ میٹائی کا توں؟ میں رکھیے

اور یہ شعر سنئے

یہ مہربان راضی اور یہ عقل سرکاری کیوں نہ ہو جب صل حال یہ ہو کہ

بنا بیٹا سے اور اس کے جس مہیچرے

[illegible]

مکمل ہے "تکوار پر رکھ لینا"۔ انہیں سارے شرق و مغرب کی فوجوں پر سوار دیکھتے ہیں۔ گوکہ یورپ کے مشن کو
کی صنعت و دولت کی تمام چیزیں جیسے وہاں کی طرح توڑ دیا ہے۔ سچ ہے۔

ہر گاڑی پر محسوس ہے جنہیں سے آئے

ن و پانچ سو ہے سناڑوں کی نگرانی کا

یعنی اصل چیز تال اور مال و داری ہے لیکن بات تعلیم کی ہو رہی تھی۔ یہ تعلیم ہندوستانی ویشی کی دین کا کما
جاتا ہے، اکبر سے بنے

جی کی سے مکرم ہے، فرماتے ہیں کہ

قابو میں نہیں ہاتھ تو کیا ہو سکے بچہ

سعادت ہے در ظلم ہیں، سے رہا نکل بند

سے صاف مرکز، یہاں پہنچنے ہے

یعنی یہ تعظیم و ہن کو تیز تر کر سکتی ہے لیکن عقل نہیں دیتی کہ اس علم کو استعمال کرے کی توفیق ہو اور نہ ہادیانی
حاکم تعلیم کے ساتھ ساتھ پاؤں میں چیزیاں بھی ڈال دیتا ہے کہ بات ملل سا فطرت ہو جائے۔ اس موضوع پر کمرے
نیرت انگیر ملور پر چند پرماتیس کہی ہیں۔ دیر کے دو شعروں پر ذر خضر ہے اور پھر اکبر کا ایک شعر اور یکہ رباعی خیر۔

سلائی کی تیزی تو - فنی ہم میں

سُور بھی سے کہ اُپیا تھیں کی جیب میں ہے

انفرد تیزی 'گورسار' میں رکھے۔ اب رابعی خط ہو

اکبر مجھے شک نہیں تری تیزی میں
اور تیرے بیان کی دل آویزی میں
شیطان عربی سے ہند میں ہے بے خوف
لاحول کا ترجمہ کر انگریزی میں

لاحول کا ترجمہ انگریزی میں کرنے کی تلقین میں دونوں طرف طنز ہے۔ ہندوستانی پر طنز، کہ وہ قدیم ہندو
خوبوں کو انگریز کے سامنے بیان کرنا جانتا نہیں اپنی قوتوں کو بھول چکا ہے اور انگریز پر طنز کہ وہ بے علاوہ کسی کی
بات سمجھنے سے قاصر ہے۔

اکبر اس نکتے سے واقف تھے جسے آج کی زبان میں Stockholm Syndrome کہا جاتا ہے۔ یعنی
مجبوری اور مجبوری کی وہ صورت حال جس میں قیدی کو اپنے قید کرنے والے کو ایک سے لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے حتیٰ کہ
انگوا، یا قید کیا ہوا شخص خود اپنے انگوا کار، یا قید کرنے والے کو در خود کو ایک ہی سمجھنے لگتا ہے، یعنی اس کے ساتھ اپنے کو
Identify کرنے لگتا ہے۔ یہ صورت حال آج اس طرح بھی موجود ہے کہ مگر مغربی اقوام تیسری دنیا کا استحصال کر
رہی ہیں اور تیسری دنیا کے لوگ انہی پر مرے جا رہے ہیں اکبر کہتے ہیں:

✓ مہاتے ہیں جو وہ ہم کو تو اپنا کام کرتے ہیں
مجھے حیرت تو ان پر ہے جو اس مٹنے پہ مرتے ہیں

اور یہ دل ہلا دینے والا شعر بھی ملاحظہ ہو:

کس رہے ہیں اپنی منقاروں سے حلقہ جال کا
طاؤروں پر گھر ہے صید کے اقبال کا
یہاں پھر اقبال کا شعر یاد آتا ہے جو ”فضرراہ“ میں ہے

✓ خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم گر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

پھر اکبر کے یہ شعر بھی یاد رکھنے کے قابل ہیں۔

قتل سے پہلے ہے کلبرو فارم
شکر ہے ان کی مہربانی کا

ہزاروں ہی طریقوں سے ہم انگریزوں کو پھیرے ہیں
 طواف ان کے گمروں کا ہے انھیں سڑکوں کے پھیرے ہیں
 اور اب قیدی کی مناجات دیتے

اے خدا مجھ کو کر دے صاحب لوگ
 دور ہو مجھ سے اس جہنم کا لوگ
 میرا قالب ہو قالب غربی
 بھول جاؤں زبان بھی اپنی
 رنگ پیرے کا میرے جائے بدل
 کروں ایسا۔ میں بھی توپ و رفل
 سو کے انھوں پر آت صبح کو میں
 لوگ سمجھیں کہ مات صاحب ہیں

حق کی کوشش ہمیشہ یہی ہوتی ہے کہ وہ خود کو کم سے کم تہنگ کرے، لیکن کبیرس سے آگے جا کر سرجانی
 کی زبان سے یہ بھی کہلاتے ہیں کہ میں بھی اپنے حاکم کی طرح جاہ کاری کے سلسلہ اور وسائل بجا کر سکوں و رفیع
 کے ذریعے دوسری قواؤں کو پہلا غلام بنا سکوں۔ جی نو آبادیاتی حاکم اپنے محکوم کے جسم اور روح دونوں کو اپنے تحریریں
 رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ حاکم اور محکوم کے اس اتحاد کی ایک صورت نوکر شاہی ہے کہ نوکر شاہی میں محکوم نوکر اپنے
 مالک کی طاقت کو مستحکم کرنے کا کام کرتا ہے اور اپنے سے کمتر لوگوں پر زور و ظلم سے کام لیتا ہے۔ سندھانی نوکر
 شاہی، خاص کر کئی سی ایس کو برطانوی حکومت کا "نوردی ڈھانچا" Steel Frame of the British
 Empire یوں ہی تو نہیں کہہ سکتا تھا۔ اس نوردی ڈھانچے کی پہلی خصوصیت تھی کہ تعمیل حکم میں کوئی کمی نہ کرنا چاہیے
 اس میں اپنی قوم کا نقصان ہی کیوں نہ ہو۔ کبیر کہتے ہیں

باتیں ہر گز ظالمانہ عزت نہ کرو
 دم بھر بھی شرارت و بددلت نہ کرو
 بدنام کرو نہ وضع انگریزی کو
 پتلون پہن کے ترک طاعت نہ کرو

نوکر شاہی بے روح بھی ہوتی ہے اور جتنا چھوٹا نوکر ہوتا ہی زیادہ اس میں صلاحیت ہوتی ہے کہ صاحبان
 فضل کو شک کرے اور ان کا کام نہ ہونے دے۔ ان نکات کو کبیر نے خوب واضح کیا ہے۔

باقی ہیں وہ رنگ گلستانِ ہند میں
محنت کا اب ہے کامِ گلستانِ ہند میں
کیوں گفتگو کسی کو ہواں ٹھیک بات میں
شخی زبان میں ہے حکومت ہے ہاتھ میں

"گلستانِ ہند" کی ترکیب میں جو درد اور غصہ پنہاں ہے وہ ہم ہر آج بھی آشکار ہونا چاہئے۔ ورنہ یہ شعر سن لیجئے

جب غور کیا تو مجھ پہ یہ بات کھلی
دقت میں تو وہ ہیں جو نہ صاحب نہ قلی

اکسر غائب پہلے ہندوستانی ہیں جن کو اس بات کا احساس تھا کہ سامراجی نو بہا دیا تھی مگر کی تو سب سے پہلے میں جنگ اور
تشدد کے ساتھ تعظیم بھی مرکزی حیثیت رکھتی ہے

توپ کھسکی، پروفیسر پہنچے
جب بسوا ہٹا تو رندا ہے

بسوا یعنی لکڑی یا پتھر کو کاٹنے کی کلباڑی، ورنہ یعنی لکڑی کو چھیل چھال کر اس کی ناہمواریاں نکال دینے کا
اوزار۔ ہذا پہلے تو مل ہند کی حکومتوں کو تاراج کر دیا پھر وہاں انگریز پڑھانے والے استاد بھی بھڑکتا کہ ہندیوں کا ہندوستانی
پن نکل جائے۔ توں کا شعر یہ دیکھئے

میاں نثار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے

ریل یعنی مغربی طاقت سے حکومت تو پھیلتی ہے لیکن قلبِ سیم نہیں کھینچتا، یہ ہم پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ نوکر
شرعی کس طرح انسان کا کردار مسخ کرتی ہے اس کی کچھ بھلک ان شعروں میں دیکھئے:

بہر خدا جناب یہ دیں ہم کو اطلاع
صاحب کا کیا جواب تھا بابو نے کیا کہا
بیچ زبان کی دیکھو ہر سو برہنگی ہے
بابو کے حوصلے ہیں صاحب کی دل لگی ہے
ضعفِ مشرق نے تو رکنا پاؤں کو پھکڑا وہی
مغربی فقروں نے لیکن مجھ کو انجن کر دیا

اچھے اچھے پھنس گئے ہیں نوکری کے جاں میں
 سچا یہ ہے فزونی تنوہ جو پاپ ہے کرے
 میری نصیحتوں کو سن کر وہ شوخ بولا
 نیٹو کی کیا سن ہے صاحب کہیں تو مانوں

انگریزوں نے جب ۱۸۰۳ء میں مراٹھوں کو دے دیا تو ان کے شاہی عالم ٹالی کو اپنی "حفاظت" میں لے لیا تو نو
 پارپاتی فکر رکھنے والے مورخین نے بعد کے زمانے کو English Peace سے تعبیر کیا کہ چور چکے راستوں
 سے غائب ہو گئے۔ جانوں ورمیوانیوں کی دھڑ مار بند ہو گئی، وغیرہ۔ ممکن ہے اس English Peace میں
 انگریزی عمل داری کی برکت شامل ہو ممکن ہے نہ ہو۔ لیکن ہندوستانی خصوصاً مل دہلی کی ذلت اس میں بہت تھی۔
 پھر بھی کچھ لوگ آج بھی انگریزی راج کو یاد کرتے ہیں کہ اس زمانے میں اس قدر نقص امن نہ تھا۔ کبرے کس
 فوہل سے اس English Peace کی قطع کیولی ہے

ممنوں تو میں ہوں ترا اے سایہ شجر
 سر پر مگر غائب ہے چنچریوں کی بیٹ سے

سچ کل ہر طرف عام کاری Globalization کے پھیلاؤ کو مغربی قوتوں کی غی اسسٹری
 حکمت عملی و سرمایہ کی مشوریت کو بھی سرمایہ رطاقوں کا ایک حربہ کہنے کا دروازہ ہے۔ اور یہ باتیں صحیح بھی ہیں۔
 لیکن اکبر کے وقت میں سرمایہ رطاق تھی نہ عام کاری، ورنہ وہ کاروں مارکس کے اس قول سے واقف تھے کہ سرمایہ
 داری کا نتیجہ ہی متصور یہ ہے کہ تمام دنیا ایک بازار میں تبدیل ہو جائے۔ اس کے باوجود اکبر کی چشم جہاں میں نے یہ
 باتیں دیکھیں تھیں

یورپ میں گو ہے جنگ کی قوت بڑھی ہوئی
 لیکن فردوں ہے اس تجارت بڑھی ہوئی
 ممکن نہیں لگا سکیں وہ توپ ہر جگہ
 دیکھو مگر بحیرہ کا ہے سوپ ہر جگہ
 مجھے بھی دیتے خبر کا ورق کوئی
 مگر وہ جس میں رداؤں کا اشتہار نہ ہو
 چیز وہ ہے بنے جو یورپ میں
 بات وہ ہے جو پانچ میں چھپے

ساریت اور عام کاری کے ساتھ جو بات جدید انسان کو بہت پریشان کر رہی ہے۔ ۱۰۰ ہوں کی تہائی نہ
اکر کے زمانے میں یہ کوئی تصور نہ تھا۔ ہر چند کہ ۸۱۵ میں جب پہلی بار ریلوے انجن کا منظر انگلستان سے آیا
ہے۔ لیکن تو کسی نے اس کو "جہنم کا شرارہ" کہا، کسی نے اس کے شور اور گرج کی برائی کی، کسی نے اس کے جرم
پر ۵۰۰۰ ایکس پند ہی برسوں میں صنعتی نقاب کے دباؤ نے ان احتجاجی تواروں کو خاموش کر دیا۔ ہم کو، بد
زمانے میں شاید کسی کو بھی ریل گاڑی کی تاریخ کے بارے میں کچھ معلوم نہ رہا ہوگا۔ لیکن اکبر نے یہاں بھی اپنی
باتیں دیکھیں۔ انجن یا ریل گاڑی محض سامراجی طاقت کی وسیع پیمانہ پر پھیلائی ہوئی ایک ذمہ داری کے ساتھ
بھی ہتھیار ہے

مشینوں نے کیا تیکوں کو رخصت
کیوتر از مئے انجن کی چیں سے
نہائی و طاعت کا۔ دور ہے ب ڈن
چناؤں پہ نہ وہ حار سحر پہ نہ وہ جون
جنگل کے جو تھے سائیں وہ ریل کے پیر پائیں
اٹلی کی جگہ سٹیل قمری کی جگہ انجن

پھر اس شہکار شعر (یا پیروانی) سے آپ سے واقف ہی ہوں گے

انہی انجن گیا ہے اس طرف سے
کے ویتی ہے تاریکی ہوا کی

شہروں کی نئی تنظیم سے ہم واقف ہیں۔ شہر کے پچھلے قدوں میں بڑے وگ یا دولت مند حقدار رہتے ہیں۔ ان
علاقوں میں ہم آپ جیسے غریب غریب رہتے ہیں۔ انہی جموں بڑی ووں کی بستیاں بھی ہیں جنہیں عام طور پر دور سے
دور تر رکھنے کی کوششیں بھی ہوتی رہی ہیں۔ مغرب شہر میں اس کوئی تفریح اور تنظیم نہ تھی۔ اور ایسے طبقوں کے لئے
وہ احساس بھی نہ تھا جو آج کی زندگی کی تکلیف دہ حقیقت ہے۔ حسب معمول اکبر نے سب سے پہلے شہروں کی
تقسیم و تفریق کا احساس کیا جو عہد انگریز کی دین ہے:

شیخ ہوں شہر میں اور کمپ میں سید ہوں یہ کیا
جس میں مل جل کے رہیں سب وہی ہستی اچھی
کیپ میں پاتا ہوں یاروں کو جو دن کو بیشتر
یہ اثر ہے اسٹیل کا ورنہ خر کوئی نہیں

کمپ و کمپ سے مراد شہر کے وہ اعلیٰ علاقے ہیں جہاں طرز معاشرت انگریزی ہے اور شہر سے مراد ہے جسے ہم ب "پرنا شہر" کہتے ہیں۔ اصطلاح سے مراد ہندوستانی کردار کی پستی ہے جو انگریز کے رائج نے پیدا کی تھی۔ قمر الدین محمد بدایونی "نیزم اکبر" میں لکھتے ہیں کہ ایک دن ان سے اکبر نے کہا:

شہروں میں زیمیم دیکھو کہ حکمران طبقہ اور امرا رسول رخن میں ہیں، غربا کے لئے زیست کے دن گزارنے کے لئے شہر کے گندے گوشے علاحدہ ہیں۔ مراد اس سے یہی ہے کہ امیر و غریب ایک جگہ نہ ہوں گے، نہ ایک دوسرے کے دکھ درد سے بہرہ ور دی ہوگی۔

ایسے شخص کے بارے میں یہ سمجھنا زیادتی اور ناانسانی کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ترقیاتی کا مخالف تھا، رجعت پرست تھا، درد دیدہ حق آگاہ سے محروم تھا۔ اور اسے بدلتے ہوئے زمانے کی خبر تھی تو پس اتنی کہ وہ اس کے خلاف تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اکبر تعلیم کی ترقی اور سائنس اور صنعت کے مخالف نہیں تھے۔ وہ اس بات کے مخالف تھے کہ یہ چیزیں نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لئے استعمال ہو رہی ہیں، یہ نوآبادیاتی نظام کی علامتیں ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں، اکبر نے "توب" کو جگہ جگہ مستقر کیا بلکہ تقریباً ہر مقامی معنی میں استعمال کیا ہے۔ بلکہ یوں کہا چاہیے کہ "توب" گرنے سے تو استعارہ ہے، درگزر سے ہے تو علامت ہے۔ ایک قطعاً کرخصت ہوتا ہوں جس میں "توب" استعارہ بھی ہے، علامت بھی ہے، در نظر یہاں فقرے کی خاطر گنگھی اگلتی ہے

بس کہ دورت سے دل اس تیرہ دروں کا ہے بھر

یہ تو بربادی ارہاب دغا چاہتی ہے

نگی لپٹی نہ لگا رکھتی تھی تلوار کی جگہ

توب کیا چاہتی ہے صرف دغا چاہتی ہے

اقبال اور نوآبادیاتی نظام

ڈاکٹر رضوان احمد مجاہد

نوآبادیاتی نظام کیا ہے؟ اس سول کے جواب میں ہم دیکھتے ہیں کہ جب کوئی ریاست اپنی قوم کے مل پر کسی کمزور ریاست اور اس کے لوگوں پر اپنی عمل داری قائم کر کے اس کے قدرتی وسائل اور وہاں کے افراد کی قوت و صلاحیت کو اپنی اقتصاد اور معاشرتی رقی کے فروغ کے لئے استعمال کرے تو وہ مقبوضہ ریاست اس قافلہ ریاست کی نوآبادی کہلاتی ہے۔ یہی نوآبادیاتی نظام ایک ایسا نظام ہے جس میں طاقتور ریاست اور قوم کسی کمزور ریاست اور قوم کو اپنے مفاد میں اپنی عمل داری میں لے جیتی ہے۔ قابض ریاست کا یہ مقبوضہ ریاست کے تمام تر قدرتی وسائل، تجارتی منڈیوں اور افراد کی قوت پر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر وہ اپنی اقتصاد اور معاشرتی رقی کو فروغ دیتی ہے۔

اقتصادی اور معاشرتی شعبوں کے علاوہ حکومتی تنظیم چلانے والے ادارے بھی غالب ریاست کے اختیار میں آ جاتے ہیں۔ یوں قابض ریاست اپنی نوآبادی پر مکمل ہا دستی قائم کر سکتی ہے اس بنا پر، اپنی کو بیچنی بنانے کے لیے لوجی قوت کے استعمال سے بھی گزیر نہیں کیا جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب ریاست اپنی نوآبادی سے معاشی، معاشرتی اعتبار سے کہیں آگے ہوتی ہے اس کے علاوہ حربی و سیاسی حوے سے بھی وفاقیت رکھتی ہے۔ پٹیاں برتری کے بنا پر وہ مقبوضہ قوم کے مفاد میں خود کو ایک بہتر قوم و رسل گردانتی ہے۔ یہ حساس تھا تر اس کے عرا م کو مزید تیز دیتا ہے اور وہ دوسری قوام کو اپنی زیر نگیں کرنے اور اس کے وسائل سے فیض یاب ہونے کو بھائی سمجھتی ہے۔ نوآبادیاتی نظام ایک اصطلاح ہے جو یورپی اقوام کی دیگر کمزور اقوام پر سیا سی گرفت اور ان کے وسائل پر قابض ہونے کے طریق کار کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔ یورپی نوآبادیاتی نظام کا قاعدہ طور پر سولہویں صدی میں وجود میں آیا اور اٹھارہویں صدی تک اس استعماری نظام کی تشکیل ہوئی۔ اسیسویں اور بیسویں صدی میں برطانوی قوم نے دنیا کی مختلف کمزور اقوام کو اپنے تسلط میں لے کر نوآبادیاتی بنایا اور اس طرح ایک مربوط نوآبادیاتی نظام کی بنیاد رکھ کر دنیا کے تقریباً پچیس فیصد حصہ کو اپنا زیر نگیں بنایا

”صنعتی انقلاب کے ساتھ ہی اس نظام کے حوصلے مزید بلند ہوئے اور اس کی قوت میں بے

نامہ اس فنڈ پر قبضہ کرتی ہے۔ وقت اور نئی آمدنیوں کی تلاش، برعکس، ہالینڈ، پرتگال اور
 اسپین کو امریکا، آسٹریلیا، آفریقہ اور نیوزی لینڈ کے بیشتر حصوں میں لے گئے۔ جہاں ان قومی
 ممالک نے اپنی اپنی آبادیات قائم کیں۔ انیسویں صدی میں روس، آسٹریا، جرمنی اور خود
 امریکا بھی ان استعماری ممالک کی صف میں شامل ہوئے۔^(۱)

ترہویں صدی کی پہلی دہائی یعنی دوسری جنگ عظیم کے خاتمہ پر نوآبادیاتی نظام کی گروت
 کمزور ہونا شروع ہوئی اور ۱۹۶۰ کی دہائی میں آزادی کی موثر تحریکوں نے اس نظام کو اپنے
 منطقی انجام تک پہنچا دیا۔ نوآبادی انگریزی زبان کے لفظ کالونی (Colony) کا ترجمہ
 ہے۔ سیاسی اصطلاح میں کالونی مقبوضہ اور مطیع علاقے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ کالونی
 کی اصطلاح، لاطینی غلامی (Colonia) سے مستعار ہے۔ جس کے معنی کسی علاقے پر قابض
 ہو کر ایک غلام کردہ کی سکونت کے ذریعے کسی انسانی معاشرے کی نوآبادکاری ہے۔^(۲)
 اپنے سیاسی مفہوم میں کالونی ایک جغرافیائی وحدت ہے جو نوآبادکاریاں سے یعنی استعماری
 ریاست سے آزاد ہو کر بھی کسی نہ کسی حیثیت میں اس کی وفادار اور مطیع رہتی ہے۔^(۳)

نوآبادیوں کا وجود تباہی، محنت، فحش اور سائنس و ٹیکنالوجی کی برتری کا مرہون منت رہا ہے۔ ماضی
 کی تمام نوآبادیوں کا جائزہ لیا جائے تو ایک حقیقت نمایاں طور پر نظر آتی ہے کہ کسی بھی نوآبادیاتی کا حقیقی، مستند و عام
 طور پر بنیادی سیاسی حقوق سے محروم رہا ہے۔ تاہم یکم سیاسی و معاشی سہولتیں اور کسی حد تک خود مختار حکومت کا حق
 اسے نوآبادکاریاں کی مرضی سے ضرور ملتا رہا ہے۔ شاید انہیں سہولیات کے پیش نظر نوآبادیاتی نظام کے حمایتی
 اس بات کا پرچار کرتے ہیں کہ نوآبادکاریاں ریاست، یعنی نوآبادیوں میں اقتصادی اور سیاسی اہم کام کا اہم نچہ از سر نو مرتب
 کریں ہے۔ اس کے بقول نوآبادکاروں کا جدید دنیا سے ہم آہنگ ہونے اور جمہوری قدر کے حصوں کا خوب
 ثمرمند تجربہ ہو ہے۔ اس کے نزدیک یہ نوآبادیاں آج جدیدیت اور جمہوریت سے ہم آہنگ ہو کر ترقی یافتہ ممالک
 میں شامل ہو چکی ہیں۔

اس سلسلے میں امریکا، کینیڈا، نیوزی لینڈ، آسٹریلیا، ہانگ کانگ اور سنگا پور کو، بعد نوآبادیاتی ترقی یافتہ
 ممالکوں کی مثال قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن دنیا کے یہ ترقی یافتہ ممالک جو بذات خود عالمی تجارتی مرکز بھی ہیں، نو
 آبادیاتی نظام کے اثرات کی حقیقی تصویر پیش نہیں کر سکتے۔ اس حقیقت کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ نوآبادکاریاں یہ سب
 نے جن غیر آباد علاقوں میں اپنی نوآبادیاں قائم کیں، وہ وہاں اپنے ممالک کے باشندوں کو آباد کیا۔ اس کی ترقی دور
 "نوآبادیوں، جنہیں قوت کے زور پر اپنا زیریں بنایا۔ ان کی ترقی میں آج بھی زمین آسمان کا فرق موجود ہے۔"

حقیقت تو یہ ہے کہ ریاستوں کی توسیع کے عمل کے دوران میں پس ماندہ ریاستوں کو نہ صرف غم و غصہ
عذاب سے گزرنا پڑتا ہے۔ بلکہ معاشی اور اقتصادی اختصاص کے ساتھ وہاں کے عوام کی نفسیاتی، معاشرتی،
اخلاقی زندگیوں کو بھی ایک اندوہ ناک کرب سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ایک رائے کے مطابق نوآبادیاتی نظام میں
تخریب کاری کسی عصمت دری کے مترادف ہے۔ (۳)

نوآبادیاتی دور انسانی تاریخ کے بدترین ادوار میں سے ایک دور تھا۔ جس میں انسانیت کے بچاؤ کی کئی کئی بار
آبادیاتی نظام کے استحکام کے لئے برس ہا برس کی جنگیں اور بے رحم جارحیت کا سہرا لیا گیا۔ ایک تہذیب کی قربت
پر دوسری تہذیب کو پروان چڑھایا گیا۔ آزادی فکر و عمل کو ختم کر کے صاحب فکر و دانش افراد کے سر فہرست کی
رہنمائی بنائے گئے۔ مقامی افراد کی تہذیب و ثقافت اس نظام کا جذبہ امتیاز سمجھا گیا۔ غرض نوآبادیاتی نظام قائم کر کے
عمل ایک انسانیت کش عمل تھا۔ جس میں محکوم انسان قافوں کے سامنے جانوروں سے زیادہ حیثیت نہیں کھتے
تھے۔ اس نظام کا مرکزی خیال یہ ہے کہ انسانوں میں صرف حاکم و محکوم کا رشتہ ہی ایک حقیقی رشتہ ہے۔ اس نظام کے
تحت انسانیت کی تحقیر کے منت نئے حربے اختیار کیے جاتے ہیں۔ ضرورت سے زیادہ ٹیکس، خوف و ہراس کی فضا،
پولیس کا تشدد و انصافی، ذریعے باغ پر گرفت، جس کے ذریعے یہ باور کراتے رہنا کہ نوآبادیاتی نظام کے ذریعے
نئی تہذیب اور ترقی کا عمل ممکن ہو سکا ہے۔ یہ احساس دانا کہ نوآبادیاتی نظام کے بغیر جدیدیت کا تصور بھی محال
تھا۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے، ماضی کی نوآبادیوں کا بڑا ترہ میں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ جدیدیت کے خدائے
آج بھی سینکڑوں برس پیچھے ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کے خالق آج بھی پنا شروع و سرخ قائم رکھنے کے لئے مختلف
سرمراجی ہتھکنڈے اپنائے ہوئے ہیں۔ نوآزاد ریاستیں اپنے اقتصادی معاملات میں آج بھی سرمایہ دارانہ
استعماری نظام میں جکڑی ہوئی ہیں۔ معرئی سرمراجی نظام کی کامیابی اس سے بڑھ کر ورکی ہوگی کہ یہی آزادی
حاصل کرنے والی ریاستیں اب بھی نوآبادیاتی معاشی نظام سے آزاد نہیں ہو سکی ہیں۔

موجودہ نوآبادیاتی نظام یعنی امپیریل ازم، باقاعدہ ایک نظریہ کے تحت منظم کیا گیا ہے۔ عصر حاضر میں اب
کہ سرد جنگ کے خاتمہ پر امریکہ ایک یک قطبی طاقت بن کر ظاہر ہوا ہے اور جس کا بڑا انجی دیورپ ہے۔ یورپ
یورپ امریکہ گٹھ جوڑ، نئے امپیریل ازم کی شکل میں نمودار ہوا ہے۔ اس نئے امپیریل ازم میں جدید سائنس و
طاقت کی بدولت نوآبادیات پر تسلط نئے ڈھنگ سے منظم کیا گیا ہے۔ آج یورپی، امریکی طاقت و تشدد کے سامنے
اقوام عالم بے بس و حقیر دکھائی دیتی ہیں۔ (۵)

یہ سالک بین الاقوامی امداد و قرضوں، جدید ٹیکنالوجی کی منتقلی، تجارتی منڈیوں میں قیمتوں پر کنٹرول اور بین
الاقوامی اداروں، ورلڈ بینک، آئی ایم ایف اور یورپی یونین کے ذریعے نئے امپیریل ازم کا جال پھیلانے ہوئے

ہیں۔ یہ بال، فنی کے نوآبادیاتی نظام کی طرح بقا پر نظر رکھتے ہیں۔ تاہم بالواسطہ طور پر ہمیں زیادہ مستحکم اور با اثر ہے
 یہیوں ممدی کی ابتدا میں جبکہ برطانیوی نوآبادیاتی نظام اس قدر مستحکم تھا کہ برطانیوی اقتدار میں سورج غروب نہیں
 ہوتا تھا۔ ایسے میں اسی برطانیہ کی نوآبادی، ہندوستان میں جنم لینے والے صاحب فہم وادراک شاعر، علامہ محمد اقبال
 امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے کمر بست ہو چکا تھا۔ نوآبادیاتی نظام اور اس کے اثرات کے حوالے سے اقبال اپنی
 گہری فکری بصیرت اور سیاسی تجزیے کی بنا پر اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ آنے والے دنوں میں امت مسلمہ پر نو
 آبادیاتی نظام کے اثرات کس قدر مہلک ثابت ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مسلمانوں کو یک جہت ہی اٹاکی بننے کی
 دعوت فکر دیتے ہیں۔

اقبال اپنے عہد کی سیاست کا گہرا شعور وادراک رکھتے تھے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ایک قوم جو یک عرصہ سے
 نوآبادیاتی نظام کی پروردہ ہے، اس کی اخلاقی و تمدنی سطح کس حد تک دگرگوں ہو چکی ہے۔ اقبال جس تہذیب
 و ثقافت کے گردیدہ تھے۔ وہ رومندی و راخت کی علم بردار تھی۔ جس کی بنا پر مسلمان ایک دوسرے کے لئے برہمن
 کی طرح نرم اور دشمن کے لئے فوج کی حیثیت رکھتے تھے۔ قبل کی تہذیب و ثقافت کے متنی تھے جو، دیت سے
 کہیں زیادہ روحانی اقتدار پر مبنی ہو۔ ان کے نزدیک روحانی زندگی کے لیے ایسی تہذیب و ادب چاہیے جو ختم ہونے
 والی ہو۔ جس کی بنیادیں قرآن سے خوذ ہوں اور حصول علم و دانش، جستجو اور آزادی جس کے بنیادی خواص ہوں۔
 اقبال کے نزدیک ایک مسلمان کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے دل میں جستجو و رزوک کا چراغ روشن کرے تاکہ وہ
 ایک زندہ انسان کی مثال بن سکے کیونکہ وہ دیکھ رہے تھے کہ نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑے رہنے کی وجہ سے
 اس میں حزم و احتیاط کی ضرورت سے بڑھی ہوئی کیفیت اور بے دلی کے آثار پیدا ہو چکے تھے۔ اقبال اپنے
 مشاہدے و تجربے کی بنیاد پر اس حقیقت کا ادراک کر چکے تھے کہ نوآبادیاتی نظام نے مسلم ممالک خصوصاً ہندوستان
 کے مسلمانوں کی نفسیات پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ ان کے ماضی کی درخشاں روایات کا احساس تھا کہ
 خدمت و پیشانی میں بدن چکا تھا۔ ان کے ماضی کی مضبوط اور بے پناہ شخصیت بودے پن کا شمار ہو چکی تھی۔ بے
 یقینی بذات خود غلامی سے بدتر ہے۔

یقین مثل غیب - تنش نشی

یقین اللہ مستی، خود مگر بی

من اے تہذیب حاضر کے گرفتار

غلامی سے ہتر ہے بے یقینی^(۶)

ان کا درس خودی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے انھوں نے فلسفہ کے دریچے میں گویا جانے کی کوشش کی ہے

کہ وہی درحقیقت خداوند کائنات ہے اور کائنات کی تخلیق اس کی مرہون منت ہے۔

بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے (۷)
نہ تو زمیں کے لئے ہے نہ آسمان کے لئے
جہاں سے تیرے لئے تو نہیں جہاں کے لئے (۸)

اس حوالے سے قاضی حادید کا اقتباس توجہ طلب ہے۔

”علامہ وہاب کی شاعری میں نوعاً انسانی نظام کے نفسیاتی اور عمرانی اثرات کی مؤثر تصویر کشی کی گئی ہے۔ خودی کے تجزیاتی فہم کے لئے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے“ (۹)
آگے چل کر مزید لکھتے ہیں

”نظریہ خودی کی تشریح و توضیح کی جانب کافی توجہ دی گئی ہے تاہم اس حقیقت کو مسلسل نظر انداز کیا گیا ہے کہ یہ تصور براہ راست نوعاً انسانی نظام کے خد ف ایک رد عمل ہے۔ خود علامہ نے اس جانب کئی اشارے کیے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صرف خودی کی موت کی بنا پر مندی شکستہ بادوں پر، شیائے حرم اور قفس حلاں ہوا ہے اور یہ کہ وہ ہر قوم جو اپنی خودی کی حفاظت نہیں کر سکتی۔ مظلومی و مجبومی کا شکار ہو جاتی ہے۔ یہ اس کا ناگزیر مقدر ہے۔ اس سے بچت کی راہ صرف خودی کی پرورش اور لذت نمودن ہے۔“ (۱۰)

لہذا اقتباس کے نزدیک انسان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنی خودی کا ادراک کرے اور خودی کی اس حقیقت اور ادراک بغیر علم وجدان ممکن نہیں ہے۔ قبل جس خودی کا ذکر کر رہے ہیں۔ وہ نہ صرف انسان کی انفرادی خودی ہے بلکہ خدا کی خودی بھی ہے۔ کیونکہ خدا کی دست خودی مطلق ہے اور خود اپنے انکشاف کی خواہشمند بھی ہے۔ (۱۱)

احساس خودی کے فقدان کی وجہ سے قوموں پر مرتب ہونے والی غلامی کی نفسیات، جو تباہی و بربادی کا پیغام رسانی ہے۔ اقل اس سے بخوبی آگاہ تھے۔ قبل نوعاً انسانی نظام کے نتیجے میں جہنم لینے والی ملکیت و راس کے ان جیسے مہانوں سے بھی واقف تھے۔ جو وہ مختلف اقوام کو غلامی پر رضامند رکھنے کے لئے اختیار کرتی ہے۔ انہیں اس حقیقت کو بھی جانتے تھے کہ انسانیت، جمہوریت اور انصاف کے نام پر استحصال اور مکر و فریب ہی ملکیت کی اصل نفسیات ہے۔ ”تحریر“ میں اس حوالے سے لکھتے ہیں۔

آقاؤں چھ کو رحر آئیے ان الملوک
سلطنت اقوام غائب کی ہے اک جاہ گری

خواب سے بیدار ہوتا ہے ڈرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمران کی ساجھی (۱۲)

قبل کے خیال میں نوآبادیاتی نظام اپنے معاشی اور سیاسی مفادات کی حفاظت کے لئے ابلیسی ضابطہ
خلاق ترتیب دیتا ہے اور اس ابلیسی ضابطہ خلاق کے زیر اثر ملکیت، شہنشاہیت اور غیر ملکی حکمرانی کے امداد
مقامی باشندوں اور مقبوضہ ریاستوں کے تاراج و ملامت کی شکلت حالی اور ان کی تقدیر کی جبریت پر ہر تعمدیق ثبت کرتا
ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ ابلیسی ضابطہ اخلاق و مقامی باشندوں میں خوسے غلامی کی ترویج کا باعث بنتا ہے۔ یہی
ضابطہ اخلاق کے ذریعے صوفی و ملا سے ملکیت کے حق میں کلمہ خیر کہوا دیا جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ
مرد آخر کے لیے زندگی تنگ اور اس کی جدوجہد کو حرام قرار دے دیتا ہے۔ اقبال جانتے تھے کہ جب اس استعماری و
فائض فوٹوں کو مقامی مدد اور تعاون درپیش ہوتا ہے۔ تو یہ سلاطین جمہور کا نعرہ مستانہ گا کر اپنا چہرہ بدل دیتا ہے۔
اقبال کے نزدیک اس جمہوری نظام کی حقیقت سوائے اس کے کچھ اور نہیں کہ ”چہرہ روشن اندروں چٹگیر سے تاریک
تر“ (۱۳) اقبال استعماری دور کے بن تھکنکوں سے بھی کٹا ہوا ہے جن کی بدولت یہ قوت مذہبی، سیاسی
معاشی تاریخی اور تہذیبی چالوں کے زیر اثر ملک کی نظروں فراموش سے قلمی کر رہی ہے صوفی کی لئے ناب بے سور ہو
جاتی ہے۔ اقبال بہت کرب سے اس تلخ حقیقت کا ادراک کرتے ہیں کہ نوآبادیاتی نظام کا زہر محکموں کی رگ و پے
میں تر کرنا کا اس مرد، افسردہ و رونا امید کر دیتا ہے۔ نتیجتاً وہ حساس کتری کا شکار ہو کر پناہ سرگرداں کی رخوا سے اس
کی زندگی تنگ تنگوں سے اخلاص و مروت کی رفق تک رخصت ہو جاتی ہے۔ عرض تو یہ کہ نوآبادیاتی نظام کے زیر اثر
استعماری رنگ و جنک، مقامی تہذیب و ثقافت کو ماسکت، چارہ دے عمل کر دیتا ہے۔

اقبال دیکھ رہے تھے کہ نوآبادیاتی انداز کی غلامی کے مسلمانوں کی تاریکی فکر و عمل کو بہا دیا ہے۔
اقبال نے صرف غلامی کے اس مرض کی نشاندہی کرتے ہیں بلکہ اس کے تباہ کن اثرات کا بڑا بہت دردوں بینی سے
لیتے ہیں۔ وہ آزادی کی فادیت و اہمیت بھی جا کر کرتے ہیں تاکہ آئندہ غلامی قوم بھر سے آزاد کی فکر و عمل کے لیے
سہ تائب ہو جائے۔

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے مثل جوئے آب
اور آزادی میں پھر بے کراں ہے زندگی
غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو روق یقین پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں (۱۴)

گھبراہٹ میں غلامی کے خلاف جوش و خروش برپا کر دیتا ہے اور جس طرح وہ اپنی قوم کو غلامی، نہ خیر و زیست و نہ نجات

فکر کے خلاف مادہ پیکار کرتے ہیں، وہ دراصل نوآبادیاتی نظام کی عطا فکری و فکلی ضروری کے خلاف سدِ دروں
تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال ایسے افراد سے سخت بیزاری کا اظہار کرتے ہیں جو مغربی فکرائس کے کردیہ تھے۔ یہ
سمان ندوی کے نام اپنے خط میں لکھتے ہیں۔

”مسندِ نوں کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے“ (۱۵)

اس دور میں جب مغربی تہذیب، سیاسی و فکری اور اقتصادی و معاشرتی میدانوں میں دس اور دس پر چھا جانے
کے لئے معرکہ آرا تھی۔ اقبال نے مغربی تہذیب و فکر اور فلسفہ و نظریات کا نہایت ہر یک بینی اور وقت نظری سے
مطالعہ کیا اور مغربی تہذیب کے کمزور پہلوؤں کی نشاندہی کر کے اسلامی تصورات اور تہذیب کی برتری کو واضح
کیا۔ قبل کے نزدیک چینی و فکری طور پر مغرب سے مرعوب طبقہ مسلمانوں کی سیاسی راہنمائی کا اہل نہیں ہے۔ بلکہ
مسموم معاشرے میں فکری ارتداد کا باعث ہے۔ یہ طبقہ ذاتی مفاد کے پیش نظر قومی مفادات کا سود کرنے سے بھی
دریغ نہیں کرتا۔ حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیاتی نظام، مقامی لوگوں کے تعاون کے بغیر نہیں چل سکتا۔ اس لئے اس نظام
کی بقا کے لئے ایک سیاست از حد ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ جو اپنی اعتبار سے مغربی فکر و فلسفہ کا داعی ہو اور رنگ
ونس کے فائدے سے مقامی۔ اقبال جانتے تھے کہ غلام چاہے حساسی ہوں یا ذہنی و معاشی انسان کی سوچ اپنی نہیں ہو سکتی
وہ اپنے آقا کی تنگ سے دیکھتے اور اس کے دماغ سے سوچتے ہیں وہ اپنے فائدوں کی خاطر استعمار کے مفادات
کا تحفظ یقینی بناتے ہیں۔ ملک و ملت و اوپر بھی لگ جائے تو خیال نہیں کرتے۔

اقبال قوم کو مغرب کے نالکاروں سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں وہ غلاموں کی بصیرت سے پناہ مانگتے ہیں

اور مردانِ حر کی تمنا کرتے ہیں

یہ زائرانِ حرمِ مغرب ہزار رہبر نہیں ہمارے

ہمیں بھلا ان سے واسطہ کیا جو تجھ سے نا آشنا رہے ہیں

غضب ہیں یہ مرشد بن خود ہیں، خدا تری قوم کو بچائے

ہگڑ کر تیرے مسموموں کو یہ اپنی عزت بٹا رہے ہیں (۶)

یہی وجہ ہے کہ نوآبادیاتی ماحول کے زیر اثر پروان چڑھنے والے فنون لطیفہ کی حیثیت بھی اقبال کے نزدیک
مشکوٰۃ ٹھہرتی ہے اور وہ اس دور میں پردانِ پانے والے ادب، مصوری اور سنگ تراشی کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔
ان کے نزدیک اس دور میں وجود پانے والی تصویریں چہرے اور رخ کے استہجاری نظریات کے عکاس ہوتے ہیں۔
حقیقت میں یہ فنون لطیفہ، استہجاری خاکوں، مفکروں اور دانشوروں کی سوچ کے بموجب ہوتا ہے اس کے سازش
سوت کا آہنگ اور جہاں سے بیزاری کا رنگ جھلکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک غلامی ذوقِ حسنِ ریبائی سے محرومی کا



دوسرا نام ہے۔ یہ انسان کو کند دہن بنا کر حس لطافت سے بیگانہ کر دیتی ہے۔ اس کے ماطن سے سوائے بے دلی ہاتھ پائی اور خستہ حالی کے کچھ نہیں پھوٹتا۔

غلی کیا ہے؟ ذوقِ حسنِ زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا
بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حق کی آنکھ ہے بینا (۱۷)

انہل نے نوآبادیاتی نظام کے اثرات اور مسئلوں کی زبوں حالی کو شعوری سطح پر سمجھ ورا نہیں تہذیبی اکائی بننے کی دعوت نگر دی۔ انہاں استعماری دور میں پھیلائے گئے تہذیبی جانوں کا بہت باریک بینی سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ اس تہذیب کے زیر اثر ایک ایسے طبقہ پر وہان چڑھا رہا ہے۔ جو ظاہری چمک دمک ہی کو سب کچھ سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک مغرب کی ترقی اس کے لباس اور عیش عشرت میں پنہاں ہے۔ قابلِ جاننے تھے کہ نوآبادیاتی نظام کے زیر اثر پروان چڑھنے والے معاشرے، جو خود اپنی خودی سے نبی ہو چکے ہوں۔ انہیں دوسروں کی ذرا سی خوبی بھی بہت بڑی محسوس ہوتی ہے۔ اور اس کے برعکس وہ اپنی بڑی سے بڑی خوبی کو بھی بے احساس کمتری کی وجہ سے نہایت حقیر خیال کرتے ہیں۔

انہاں اپنی مشرکی پس چاہیہ کرد۔ اے انودم شرت، میں جہاں اور بہت سے نکات پر ہات کرتے ہیں۔ وہاں اس نکتہ کو بھی بہت صراحت سے بیان کرتے ہیں کہ ہمیں مغرب کی ظاہری چمک دمک کے سامنے اپنی تہذیب اور دین کو فراموش نہیں کر دینا چاہیہ۔ بلکہ اپنی تہذیب اور دین پر فخر کرتے ہوئے ان کی خوبیوں پر عمل چہرا ہونا چاہیہ کیونکہ یہ وہی روشنی ہے، جسے تہذیب مغربی کے دیے کو روشن کر رکھا ہے اور مغرب کی مستی، سی مئے کلام کی کاشی ہوئی ہے۔ مغرب کی خوشیوں اور ترقی کی عمرت کا معرہ اول بھی یہی تہذیب اور دین ہیں۔

اے دانشوں فرنگی بے خبر
قتلہ ہادر آسمین اوگر
از فریب او اگر خواہی اماں
اشترانس راز حوش خود ہراں
حکمتش پر قوم را بے چارہ کرد
وحدت اراہاں صد پارہ کرد (۱۸)

ترجمہ: "تو فرنگی کے سحر سے بے خبر ہے۔ اس کی آستین دیکھ کہ اس میں ہزاروں تاجا ہیں پوشیدہ

ہیں۔ اگر تو اس کے طہم سے محفوظ رہنا چاہتا ہے تو اپنے خوش سے اس کے اہٹوں یعنی کینہ
پروروں کو بھینگا دے۔ اس کی تدبیر اور چالوں نے ہر قوم کو بے بس کر کے رکھ دیا۔ اسی نے
عربوں کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔“ (۱)

اقبال اپنی اسی مثنوی میں لکھتے ہیں:

عصر حاضر زائد ایام تست
مستی دزے بھگم تست
شرح اسرار او تو بود
او میں معر او تو بود
مرد صحرا پختہ ترکن خام را
بر عیار خدا بزن ایام را (۲)

ترجمہ ”موجودہ دور (پے علوم کے سلسلے میں) تیرائی مرہ: نامنت ہے۔ اس کی مستی تیری ہی
سرخ شرب کے طفیل ہے۔ پہلے میں اس کے بھیدوں کی شرح کرے وا تو ہی تھا۔ اس کا
پس منہ رہتی تو تو تھا۔ ہے صحرا شمن (یعنی عرب قوم) پختہ کوہوں کو دور کر کے خود کو قوت و
جبروت کا حامل بنا۔ رائے کو اپنی سوتلی پرچہ“ (۲)

قبائل نے نوآبادیاتی نظام کے استعماری شکار کو بہت تشدید دیا ہے اور اس کے خوف اپنے فکری استحکام
کو بروئے کار لاتے ہوئے باقاعدہ اعلام جنگ کیا ہے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ مغربی استعمار کی بیخود میں منافقت،
خود فروشی اور استبداد کے عناصر کس قدر پیش پیش ہیں۔ انھوں نے اس موقع پر بغیر لگی لپٹی رکھے، اسلام کو یک
جا لگ کر انسانی تحریک کے طور پر پیش کیا ہے۔ انھوں نے کسی قسم کا معذرت جو ہندو بھارتیہ کیے بغیر اسلام کو عام
انسانیت کی فلاح و خیر و خوبی کا شامس قرار دیا ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے استعماری تسلط کے برعکس، قبائل جنوں
انسانی عظمت، بشر، آزادی، ضمیر اور حق خود ارادیت کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک، سلام صبح کل اور عالمگیر
مساوات پر مبنی تہذیب و معاشرت کا دالی دین ہے اور اسی کو اپنا کرنا، ان کے دکھ اور درد کو کم کیا جاسکتا ہے۔ ان
جانتے تھے کہ اسلامی تہذیب ہی وہ تہذیب ہے جو رنگ و نسل اور طبقات کی تمیز سے ماورائیک ایسا مستحکم معاشرہ
تشکیل دے سکتی ہے جو کسی بیرونی حاکمیت اور سرکاری حربوں کے زیر اثر نہ ہو سکے گا۔ یہی وہ معاشرہ ہے جو بیرونی
عمل داری اور دیواستبداد کے ہر قسم کے امکان کو جھٹک دے گا۔ اقبال کسی بھی صورت سے تقصیری آقاہم کے قائل نہ
تھے۔ وہ حکم فرماؤں کو حکمت کلیمی کے زیر اثر دیکھنے کے متمنی تھے۔ انہیں نوآبادیاتی نظام کی روج کے برعکس، جس

نے عالم بشریت کی پیٹھ میں انتشار اور محرومی کا پتھر پوست کیا تھا۔ اس دم کو یک ایسی قوت اور روحانی نظام کے حوالے سے یاد کرتے ہیں۔ جو انسانیت کو متحد دیکھا کرے گا خواہاں ہے۔ اس حوالے سے قابل نکتے ہیں

”مگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی چیزوں کو بدل کر ایک واحد، جماعتی نظام قرار دیا جانا ہے تو سوئے نظام اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آسکتا کیونکہ جو کچھ قرآن سے ہماری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا اعلیٰ نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور ملی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخ ادیان اس باب کی شاہد و عادل ہے کہ تدبیرِ زمانے میں ’دین‘ قومی تھا، جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندیوں کا بعد میں نسلی قرار پایا، جیسے یہودیوں کا مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دیں انگریزی اور پرنیویٹ ہے۔ جس سے بد بخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین چونکہ پرائیویٹ عقائد کا نام ہے۔ اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی مناسبت سے نہیں ہے۔ یہ سوچ ہی تھا جس نے بنی لوگ انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دیں نہ قومی ہے نہ نسلی، نہ انگریزی، نہ پرائیویٹ بلکہ اعلیٰ انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری تمایزات کے عالم بشریت کو متحد منظم کرنا ہے۔“ (۲۲)

جہاں تک نوآبادیاتی نظام کے بعد اثرات کا تعلق ہے تو یہ نظام آج بھی مختلف شکل میں اپنا سسطہ برقرار رکھے ہوئے ہے۔ آج بھی مغرب کی نام نہاد تجدید یافتہ اقوام پس منظرِ اقوام کے ساتھ ظلم و جبر اور وحشت و بربریت کا سلوک روا رکھے ہوئے ہیں۔ یہ مغربی استعمار کی خوں ریزی اور سفارتی ہی ہے جو فلسطین، کشمیر، افغانستان، عراق و برلین کو پامال کیے ہوئے ہے۔ اقامت اپنی فکری بصیرت کے سبب مغربی استعمار کی ان خوں کشائیوں کو بہت پیسے دیکھے جا چکے تھے۔

اُس کے نزدیک نہ صرف برصغیر بلکہ تمام مشرق کی زواری کا بنیادی سبب مغربی استعمار ہی ہے۔ جس نے مشرق کی روح کو انتہائی بے دردی سے کچل کر رکھ دیا ہے۔ اور جس نے اپنی حکمت و دانائی و تمام تر بے مثال ماضی ترقی کے باوجود انسانیت کو زخم زخم کر دیا ہے۔ اقبال کی یکم جنوری ۱۹۳۸ کی ایک رشتہ یابی تقریر کا اقتباس ”خطبہ“ جسے آج کے حالات و واقعات کے تناظر میں دیکھیں تو اسی عہد کا روح محسوس ہوتا ہے۔ کہتے ہیں۔

”دورِ حاضر کو علوم و عقائد اور سائنس کی عدیم لشال رقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق

بجانب ہے۔ تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و مستبدانہ نے جمہوریت،

قومیت اشتراکیت افسطائیت ورنہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نغیوں کی سر
 میں دنیا بھر میں حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی
 تاریخ سے تاریک صفحہ بھی اس مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو نغیوں کی
 قیادت سپرد کی گئی ہے، وہ خوں ریزی، سفاکی اور زبردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔
 جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ وہ اخلاق انسانی کے نواسیس ہیں، یہ کی حفاظت کریں، ان کے
 انسان پر ظلم کرنے سے روکیں۔ انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں ماکھوں
 کروڑوں مظلوم بندگان، صد کو ہاک و پامال کر ڈالا اور صرف اس لیے کہ ان کے اپنے
 مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے انھوں نے کمزور قوموں پر تسلط
 حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق ان کے مذہب ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب
 اور ان کے ممال پر دست قضا و دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان ہد بختوں کو خوں
 ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تاکہ مدی کی انیوں سے مد ہو جائیں اور استعمار کی
 چونک چپ چاپ ان کا لبو پیٹی رہے۔ (۱۲)

انسانیت کی تذلیل و استعماری بربریت کا ذکر کرتے ہوئے اقبال مزید کہتے ہیں
 ”دنیا پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا چین، ہسپانیہ
 ہو یا چین، ایک قیامت برپا ہے۔ ماکھوں انسان بے دردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا
 رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدن انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا
 ہے اور جو حکومتیں لی الحار گ و خوں کے اس تراشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی
 میدانوں میں خون کا تخری قطرہ تک چوس رہی ہیں۔“ (۱۳)

حوالہ جات

- ۱۔ مہارک ٹی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست (مضمون امپیرلزم کیا ہے؟) گلشن پابلس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ۷۵، ۷۶
- 2 Encyclopadia of Social Sciences Vol II the Macmillan Company new york
1963, PP653

۱۔ ایضاً، ص ۶۵۶

4. Colonialism www wikipedia com P 1of 3

- ۱۔ مہارک ٹی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست کی رہنما (مضمون کولونیلزم) گلشن پابلس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۷۳

۵۲

اقبال مدد محمد کلیات، اقبال (اردو) اقبال اکادمی، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۴۰۶

۲۔ ایضاً، ص ۲۲۰

۱۔ ایضاً، ص ۳۷۹

۱۔ قاضی رفیعہ سید سے قبال تک تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۳۲ تا ۲۳۵

۱۱۔ ایضاً

۱۔ علینہ حمید فقیر، ڈکٹر، فکر پابلس، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۷۷

۱۱۔ اقبال، مدد محمد کلیات، اقبال (اردو) ص ۲۸۹

۱۲۔ ایضاً، ص ۷۰۴

۱۴۔ ایضاً، ص ۸۸، ۸۹

۱۵۔ اقبال، علامہ محمد، قبال نامہ، جلد اول، مرتبہ شیخ مظاہر، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۳۳ء، ص ۶۹

۱۶۔ اقبال، علامہ محمد کلیات، قبال (اردو) ص ۸۹

۱۷۔ ایضاً، ص ۳۶۱

۱۸۔ اقبال، علامہ محمد، بیس چہ ہدایت کرد مع مسافر، ترجمہ کز خواجہ حمید یزدانی، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۳۳، ۳۵

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۳۸، ۱۳۹

۲۱۔ ایضاً، ص ۱۳۸، ۱۳۹

۲۲۔ اقبال، علامہ محمد، مقالات، قبال (عربی ادبیات) (مترجمہ عبدالواحد معینی، سید عتیقہ اویس، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۳۶۵

۳۶۵

۲۳۔ اقبال، علامہ محمد، حرف، قبال، مرتبہ حفیظ احمد شیرانی، ایم ٹی ٹی، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۲۳

۲۴۔ ایضاً، ص ۲۲۳

۲۵۔ "باز وخت" شمارہ ۲۹، جون کی تا دسمبر ۲۰۱۶ء

پرندے کی فریاد .. ایک روز نوآبادیاتی پڑھت

ڈاکٹر قاضی عابد

(۱)

اقبال (۹ نومبر ۱۸۷۷ء - ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء) کی یہ نظم ”پرندے کی فریاد“ فردری ۱۹۰۷ء کے عکس (لاہور) میں شائع ہوئی۔ اس سے قبل کی تمام قابل ذکر منظومات بھی اسی جریدے میں شائع ہوئیں۔ بانگ درا کی اشاعت (۱۹۲۳ء) کے وقت اقبال نے اس پر نظر ثانی کی اور بانگ درا میں شامل زیر مطالعہ متن حذف و اضافے کے جس نل سے گزارہ وہ اس امر کی خبر دیتا ہے کہ ۱۹۰۷ء سے ۱۹۲۳ء تک تیرہ چودہ برسوں میں اقبال کے تخلیقی شعور اور تنقیدی بصیرت میں کس قدر اضافہ ہوا۔ اپنی ادین صورت میں یہ نظم میں اشعار و ورچر بندوں پر مشتمل تھی۔ (پہلے بند میں چھ اشعار جبکہ باقی تین بند چار چار اشعار کے حامل تھے۔ موجودہ تبدیل شدہ متن میں کل گیارہ اشعار اور تیس بند ہیں۔ پہلا بند پانچ اشعار اور آخری دو تین تین اشعار پر محیط ہیں۔

آتا ہے یاد مجھ کو گذرا ہوا زمانہ وہ باغ کی بہاریں، ورسب کا چہچہاتا
آزادیاں کہاں وہ اب اپنے گھوسلے کی اپنی خوشی سے آنا، اپنی خوشی سے جانا
لگتی ہے چوٹ دل پر، آتا ہے یاد جس دم شبنم کے آنسوؤں پر کلیوں کا مسکراہٹ
وہ بیاری بیاری صورت ادہ کا منی کی صورت آباد جس کے دم سے تھ میرا شہینہ

سستی نہیں صدائیں اس کی مرے نفس میں

ہوتی مری رہائی اے کاش میرے بس میں

کیا بد نصیب ہوں میں گھر کو ترس رہا ہوں ساتھی تو ہیں وطن میں قید میں پڑا ہوں

آئی بہار، کلیاں پھولوں کی ہنس رہی ہیں میں اس ندیرے گھر میں قسمت کو رو رہا ہوں

اس قید کا لٹی! دکھڑا کسے سناؤں

ڈرے یہیں نفس میں، میں غم سے مرنہ جاؤں

بس سے چمن چھٹا ہے یہ حال ہو گیا ہے دل غم کو کھ رہا ہے غم دل کو کھ رہا ہے

۶
ہو سے کچھ کر خوشیوں نہ سننے والے، کچھ سے دہلیز میں یہ صدا ہے
"کر" مجھ کو تر سے اور قید کر کے دے
میں سے نہ ہوں قیدی تو پھر کر دے

یہی شاعرت سے لے کر بانگ درا میں کی شمولیت تک۔ قیاس سے کبھی بھی شاعر نہیں کیا۔ یہ شعر ہی
زور غور "بکتر جمعہ" پر ہے۔ پھر کسی معروف یا غیر معروف نظم سے ماخوذ ہے۔ قیاس کی دہلیز سے بعد
توں پر نہیں، دہلیز کی قید اس طرف مہذبوں ہونی کہ قیاس کے شعری سرمایے سے، جذبات کی کھوپڑی کا
نہ نہ محض صادق اور پروفسر حمید احمد نے قیاس کی پچھلیوں کے گمراہی تاخیر کی طرف اشارے
کے ہیں۔ اس غم کا بھی دونوں صحاب نے ویسے تو یہی نظم "On a goldfish starved to death in
detah in his cage" کا ترجمہ قرار دیا ہے، اگرچہ نہ محمد صادق کی رائے مستحکم اور پروفسر حمید احمد خان اس امر میں
ذہب کا شکار ہیں کہ یہ محض ایک "ایسا مٹراں کی نسبت اور ابھی دور کی اس نظم کو ترجمہ اچھے قرار دینے کے
بے بنیاد ہے۔"

"دراصل اس کی تحریک کو پر ہی کی ایک نظم "On a Goldfish Starved to

detah in his cage" سے ہونی۔ ترجمہ اقباس سے معنوں سے بھی زیادہ آزادانہ کیا
سے اور رد و غم کی مستقل حیثیت داخل بھی معلوم ہوتی ہے۔" (۳)

"جس کو انھوں نے جس دو مصرعوں کے تشابہ کی طرف اشارہ کیا ہو یہ ہیں۔

وہم کو پر۔۔ My drink the morning dew (۲)

توں۔۔ شبنم کے آنسوؤں پر کلیوں کا مسکراہٹ (۵)

وہم کو پر۔۔ Perch'd at will on every spray (۱)

توں۔۔ پنی خوشی سے آنا اپنی خوشی سے جا (۷)

نہ دونوں سطروں میں پائی جانے والی مماثلت ہرگز اس قدر نہیں ہے کہ اقباس کی نظم کو ترجمہ، چہ بہ یا ماخوذ
ہو جائے۔ اس ضمن میں قیاس ذکر بات یہ ہے کہ اقباس کی نظم میں یہ مدعا رند ہے جبکہ وہم کو پر کی نظم میں مراد
ہو پنی کھٹا رہا تھا۔

قباس کی قمر اور فیں کا تاریخی اعتبار سے جائزہ لیے واول میں غلام حسین ذوالفقار، پربلی سید وخرم علی شیع
نہ فی نظیر کی بصیرت سے اس نظم کے عنوان میں 'بجوں کے بے' کا اضافہ دیکھ کر اس قابل ہیں سمجھ کہ اقباس
نہ فی کے بارے میں وہ اس نظم کے تناظر میں کوئی معقول بات کرتے ہیں۔ اگرچہ ذوالفقار احمد صدیقی نے اس نظم

کے بیچ رہے ہونے یا ترجمہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے معبود اور تخلیق کے تعلق پر بھی دو ایک باتیں ہیں۔
 اُس کا خیال ہے کہ یہ نظم شائع تو ۱۹۰۷ء میں ہوئی لیکن تحقیق ۱۹۰۳ء میں ہوئی۔ اس شخص میں انھوں نے اُس
 ذاتی مدد میں بخش کے ایک اظہارِ یوگا ذکر کیا ہے جس میں اس نے بتا دیا ہے کہ یہ نظم اقبال نے سینہ ۱۹۰۳ء
 عت محمدی گرفتاری کے وقت لکھ کر لکھی تھی۔ افتخار احمد لکھی کا دوسرا حوالہ کتاب کے ایک نوادر
 میں انھوں نے مبہم اند میں کسی نظم کی طرف اشارہ کیا اور یہ خط اقبال کے ہا چستان کے سفر سے لکھی۔ پندرہ
 گریب ہوتا تو قبا اقبال لکھی اور قبا شاعری کے نام پر بغیر کسی استناد اور توثیق سیلف کے ایک ظاہر کو
 روایت پر مائل قبا شاعری ضرور کسی نے کسی طرح اس دست کو متعلق قبا کا ایک حصہ بنا بیٹھتی تھی کہ نہ تو اس
 جیسے غیر متبادلوں کا کرنے بھی اس علم کے اس غیر مستند تحقیقی پس منظر کو اپنی کتاب "اقبال" میں شامل نہیں ہو

دراصل ۱۹۳۷ء کے بعد تحلیل پذیر ہونے والی قبا ملک کے اندر اقبال کے نام پر ایک قباں مجموعہ
 کی ایسی پوشش کی گئی جس میں اقبال کے کچھ مہتمم ادبی رنگ کے منتخب میں اس طرح مستور کیا گیا کہ ایک
 فکر شاعر کہیں اس منظر میں چھو گیا اور یہ کہ "ادبیات شدت پسند مسلمانی" کی فکر کا حامل ادبی تیار اور
 تراشیدہ مفکر سے شروع ہو گیا۔ افتخار احمد صدیقی جیسے ناقدین نے قبا کی فکر پر اپنی مسمیٰ ادا و نامہ
 پوشش کی اور قبا سے دو جو چوچ بھی منسوب کیا گیا تھی اقبال کے حاشیہ حیات میں بھی نہ آیا تھی نہ اس میں
 شامل ہے مستشرقین نے بھی اس روایت کو منہ بند کرنے میں اپنا حصہ ادا کیا۔ قبا کے متعلق کسی روایت
 شریف اور نیا الحق کے جذبہ حد تک توجہ ہو جائے۔ شہادت پسند مذہبی حقیقت کے اس طور پر انھیں
 کہ قباں در مولانا مودودی ایک مٹی کی لڑائی ہے، کے حامل اور انھوں نے لکھا اور کہا کہ قباں کی لڑائی
 اپنی مرضی کا ناز و نہ تہ نہ سمجھے ہاں صدی نے یہ قباں فکر و مستور کیا ہے یہ قباں کہ قباں یہ باتیں
 تھے۔ اقبال کے خطبات پر سید سیدان ندوی کے نام سے تصانیف کی گئیں صدی کے والوں میں سر جی ہڈی
 کے ایک جہ سے میں اٹھاتا اس کی سیوی پیدا ہوئی ہے (۱۹)

(۲)

اس سارے عمل کے میں پٹ دراصل کسی متن و لفظی تاثر یا معنی کے، لفظی کوئی کی راہ
 پڑھنے کی روایت سے جسے سہا جوتے شاعرانہ یا قباں و تنسیقی ایساں تنید نے اس طور پر بیان چھایا کہ وہ
 متن کی سب سے زیادہ جوتے و تنسید کا اصل مراد سمجھا جائے۔ قباں کے متن کی تعبیر و تفسیر کے نام پر اقبال شاعری
 کی اسے بڑے حجم کی حامل روایت کا بہت بڑا حصہ و راسخ متن تعبیر و تفسیر کے سوچے گئے ہیں۔ روا کا نام اور اسے
 تعبیر سازی کا اس قدر وہی ہوئے کہ روایت اس میں بھی بوقت اس میں متن کی کہ تفسیرات باقی پڑھتے

۱
 حاصل شدہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر عزیز احمد یا ایک دو اور ہاتھ دین سے اس لکھنے کے رد و قبول کی طرف اشارہ کیا ہے تو دراصل متن بغیر ساری کے عادی افکار، جہد صدیقی نے شدید رد و عمل کا اظہار کیا ہے۔ اس وقت اور اس وقت تبیر ساری کی روایت مضبوط تر ہوتی چلی گئی وہیں نئے ادبی اور تنقیدی نظریات کے حامل جدید زمانے کے مفید اور باہر جدیدیت کے زمانے کے حریف ڈاکٹر گوپی چند نارنگ اور شمس الرحمن فاروقی نے بالترتیب دو نظم یہ ماز مضامین تحریر کیے۔ "فیض کو کیسے نہ پڑھیں" اور اقبال کو کیسے پڑھیں۔ "سید اہلوں" مضمین بلند و عریض تو مقنن کے اندر رہنے کا کرتے ہیں اور اس میں کامیاب بھی رہتے ہیں مگر وہ مقنن و قریے کے اندر صرف یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ شاعر ادب کی سنت سازی کے عمل سے کس طرح غور و جاہ ہے مگر شاعر اس سرے عمل سے کیوں غور و جاہ ہے اور معنی کی روشنی جو ادب پارے کے اندر فکر کی جھلک پیدا کرتی ہے، وہ کیا ہے، دونوں مضامین اس باب میں ناموش ہیں۔ گوہا چند نارنگ کے ہاں تو پھر بھی معنی آفرینی کی ہر اہم کرتی ہے مگر فاروقی کے ہاں مفہوم سے گریز کی شعوری کوشش تبیر سازی جو اس کا پسندیدہ لفظ ہے، اپنے ہمہ گیر عمل سے محروم رہتی ہے۔

بیسویں صدی کے وسط میں فرانسیسی دانشوروں نے معنی نہیں اور معنی فرائی کے حوالے سے جس رد و عمل کا اظہار کیا وہ دراصل تبیر ساری اور معنی نہیں کے ان ہی روحی بات کے مداف تھے۔ افکار احمد صدیقی نے کہا ہے کہ اقبال اس دور میں جانتا تھا۔ کہ آراوی محض منت سماجت سے حاصل نہیں ہوتی۔ ان کا یہ کہنا دراصل اقبال کی شخصیت سازی کے اس عمل کی طرف اشارہ کر رہا ہے جہاں آپ اپنے ہیرو دیا سورہ سے کوئی ایسی بات مسلوب ہونے نہیں دیکھ سکتے جو اس کے سورما کی پیکر یا بیج کو نقصان پہنچاتی ہو۔ یہ سی عادت کی میری کاش خدائے ہے کہ آپ مقنن کو متن سمجھ کر پڑھنے کی بجائے اس متن کے تشکیل کنندہ کی شخصیت کے تناظر میں کھیلے کی کوشش کرتے ہیں یوں مقنن کے ناقص یا تشکیلی کنندہ کے امتیج یا سورما کی پیکر کو پھانسنے کے لیے آپ دراصل مقنن فکر کی مدد سے مقنن دور کی نامیاتی ساحتیات کو نسخ کر دیتے ہیں۔ رولز ہارٹھ نے جب مصنف کی موت "Death of Author" کی بات کی تھی تو یہ شدید رد و عمل دراصل مقنن کی ساختیاتی حاضیت کو پھانسنے کی خاطر تھا جو مصنف کے نام پر ناد کی اٹھارتی کے لیے ایک چیلنج کا درجہ رکھتا تھا۔ یہ ضرور ہے کہ اس زمانے میں سارتر، ہونور اور علی غور پر سیا کی جدوجہد میں شامل "بوس کی تحریروں کو ان کی جدوجہد کے تناظر میں پڑھنے یا سمجھنے کی عادت ہے حد درجہ ہو چکی تھی اور، جھڑاک اور داسارتر کو زیادہ پسندیدگی کی نگاہ سے بھی نہیں دیکھتے تھے اور رولز ہارٹھ کے اس نغمے سے پس منظر میں ممکن ہے کہ یہ ناپسندیدگی کا تعلق موجود ہو مگر اس تنقیدی رجحان کا زیادہ تر فائدہ مقنن اور اس کی اٹھارتی کو ہوا۔ کسی بھی امتیج کی سیا کی جدوجہد میں علی غور پر شریک ادیب کو جب اس کی جدوجہد کے تناظر میں پڑھایا جاتا ہے تو اسے ایک ہٹا کر رکھ دیا جاتا ہے یا پھر پاکستان جیسی ریاست میں اسے پاکستان دشمن یا اسلام دشمن قرار دے کر اس کی اس

مرئی نہ جاتی ہے۔ اقبال اور فیض کی مثالیں اس امر پر تنقید کی عملی مثالیں ہیں۔

مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے
مستحق ترقی کے لیے کوششیں کرنے والوں میں ہارتھ کو جواہر لال نہرو کی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی رو سے

۱۔ اقبال سامراجی نہیں ہے؟

۲۔ اقبال غنائت کے نثر نویس یا نثر نویسوں میں ایک خاص ادبی کے مداح کیوں تھے؟

۳۔ یورپ روانگی سے قبل داراشکوہ کے مزار اور دہلی پر دورنگ زریب کے مزار پر فاتحہ خوانی کیوں کی؟

۴۔ علامہ اقبال پر کسے نواب کے لیے قصیدہ کیوں لکھا؟

۵۔ علامہ اقبال نے کیا ایک خاص موقع پر وہیں کیوں نہ کہا؟

یہ سب سبیل کے سوال ترقی کی تنقید کے لیے کیے گئے ہیں کہ آج تنقید خود کو منس مرکوز رکھنے کی
دعوت دہانہ اور زیادہ سے زیادہ متناسب معنی و معنی کی متقاضی ہے۔ خارج اس میں تاظر کو متن یا متن
نہ پائی جا سکتی ہے۔ نئے کا احتمال پیدا کرنا ہے اور اگر یہ دورہ نہ ہو ایک بار کھل جائے تو اسے بد کرنا مشکل ہو
جائے۔ یہاں بعد کے عمل کے ایک ایسی دلدل میں جس میں جانے کے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں جس میں اصل

منہم تم ہو جاتا ہے۔ پہلے بھی کہا گیا ہے کہ متن پر پڑنے والے اس اپنا دکا تہشا اقبال شامی کے اواز سے میں بے حد نام ہے۔ یوں اگر اقبال کو اس کے صحیح نظر میں دیکھنا ہے تو اقبال کے متن تک ہی خود کو مرکز رکھنا ضروری ہوگا۔ یہ درست ہے کہ مصنف کی دیگر تحریریں یا کچھ دور دی تحریریں متن کو کھولنے میں ہماری معاونت کرتی ہیں مگر سارا معاملہ بن الہویت کا ہے کسی خارجی دباؤ کا نہیں۔

(۳)

اس بے حد طویل تمہید کے بعد ہم اس نظم کے مطالعے میں خود کو متن مرکز کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ نظم کی کلید اس کا عنوان ہوتا ہے۔ 'پرندے کی فریاد' بچوں کے لئے 'کیا واقعی اس عنوان کو اس طرح سادہ انداز میں پایا جائے جس طرح اقبال کے اکثر ناقدین نے کیا اور نتیجے کے طور پر اس اہم نظم کو اس لائق نہ سمجھا گیا کہ بنجیدگی سے اقبال کی فکر کے اس اہم گوشے کو اجاگر کرنے کا ایک نقطہ آغاز ہو جائے۔ اگر غور کیا جائے تو اس عنوان کے اندر لڑکی ایک لے موجود ہے پرندے اور بچوں کا تعلق ایک فطری تعلق ہے اور ہمارے دور میں ایک بے حد اہم فسانہ نگار میر مسعود نے 'طووس چمن کی مینا' کے عنوان سے اس تعلق کے نیم خفتہ گوشوں پر روشنی ڈالی ہے۔ تو یہ درست ہے کہ جدید تنقیدی رویے مصنف کی ارادی معنویت کے قائل نہیں اور ادبی تشکیل کو ثقافت کا زائد سمجھتے ہیں مگر فن ہارے کی ساخت تو مصنف کے تشکیلی عمل سے ہی وجود میں آتی ہے۔ سو مشرق میں پرندوں کے ذریعے بھائی کے بہت پرنا ہے اور شاید دنیا کی تمام تر تہذیبوں میں ایسا ہے۔ "منطق الطیر" سے لے کر "طووس چمن کی مینا" تک میں یہ فنی رحر بہت خوبی سے معنی کی مختلف جہات کو آشکار کرتا ہے اور فن کی دنیا میں علامت کا عمل دخل بھی اسی درجے سے ممکن بنایا جا رہا ہے۔ سوا اقبال کی اس نظم کا بنیادی محور بھی پرندے کی علامتی تشکیل ہے۔

متن ہمیشہ کھلا اور لامرغ ہوتا ہے اور اس کی توضیحی پڑھت میں اس نامیاتی رشتے کی دریافت کے لئے بعض اوقات اسے ابتدا سے نہیں بلکہ کہیں درمیان سے یا پھر آخر سے بھی پڑھنا پڑتا ہے۔ متن میں موجود مکرث عرانیہ کو کھولنے کے لئے متن میں اس طرح آگے پیچھے ہونا پڑتا ہے سو اس نظم میں بھی آغاز سے پہلے ہمیں آخری سے پہلے طرکی طرح رجوع کرنا پڑ رہا ہے۔ جہاں متن افتخار احمد صدیقی جیسے ناقدین کا نظم بھی توڑ دیتا ہے

گانا اسے سمجھ کر خوش نہ ہوں نہ سننے والے

دکھے ہوئے دلوں کی فریاد یہ صدا ہے

ان سطروں کو پہلے پڑھنے سے جہاں فن ہارے کی نامیاتی تشکیل ہماری سمجھ میں آتی ہے وہیں یہ سطر میں اس نظم کی تشکیل میں یہ قرار معنی کے رد میں ہماری معاونت کرتی ہیں۔ ان دو سطروں سے علامتی دھارے کی تقویت ملتی ہے کہ متن کی سطروں پر کلام کر رہا ہے، گانا کیا ہوتا ہے اس کا تہذیبی زندگی کے کس مقام پر کیا دہجہ ہوتا ہے اور دکھے

ہوئے دلوں کی صد کیا ہوتی ہے۔ یہ صد بھی گانے کے اندر مستور ہو سکتی ہے۔ یہ وہ کلید ہے جو ہمیں ستائے ہوئے
کا مفہوم اس کی خارجی سطح سے سن نہیں کر رہا ہے بلکہ یہ کلام کی وہ علامتی صورت ہے جو اپنی کتب کو بہ اندازہ
کے اس کی راہیں کھول رہی ہے۔ تعبیر ساری کی کلید ہاتھ میں آنے کے بعد ایک مرتبہ پھر انظم کی (لیکن منظر کی طرف)

آتے ہیں:

آتا ہے یاد مجھ کو گزرا ہوا زمانہ

یاد، مجھ کو گزرا ہوا زمانہ تین دہائیوں میں بہت تبدیلیاں ہیں۔ ان تینوں باتوں میں غلامی کا احساس ملوث ہے
یاد۔ یہ وہ سیال منطقہ ہے جو پوری نظم کی شہوں دنیا کو سیال دنیا میں تبدیل کر دیتا ہے اور یادیں ہمیشہ سیال صورت
میں سامنے آتی ہیں۔

مجھ کو یہ واحد شکم کوس ہے۔ شعر میں یا آپ میں کوئی ایک فرد۔ متن کی دنیا میں واحد شکم کی آواز ہمیشہ تو ہر
دنیا کے واحد شکم سے مختلف رہی ہے، یہ تفصیل کو تعبیر میں مٹوف کرنے کا عمل ہوتا ہے۔ یہ واحد شکم، میں، آپ
سب۔ کوئی ایک فرد جو اس غلام معاشرے کا حصہ ہے۔

گزرا ہوا زمانہ۔ ماضی، مگر کوس ماضی۔ ابھی اقبال کی فکر کے منطقے میں عرب کے صحرا یا مسلم چین نہیں آئے۔ ابھی
وہ عالم اور یہ سوال ماضی ہے۔ اس کی وسعت نے اپنے پر سین اور بکھرا اور دیگر جغرافیائی خطے جو بعد میں اقبال
کے متن کا ایک اہم حصہ بنتے ہیں، تک نہیں پھیلے۔ سو غلامی کا یہ ادراک ایک خاص جغرافیہ کا حامل ہے۔ وحیت
کا ایک جغرافیہ کی تصور اقبال کی فکر کے ابتدائی دور میں ایک اہم تصور ہے۔ وطن، ملت، اور دیگر تصورات جو بعد کے
سیاحی سماجی اور تہذیبی صورتوں کے اندر تبدیل ہوتے ہیں۔ مولانا حسین احمد نے اسے فکر کو پیدا ہوتا ہے۔ خطہ
آباد میں پیش کئے گئے تصورات بھی آگے کی بات ہیں۔ ماضی کو یاد کرتے ہوئے آدمی رومانوی ہوتا ہے اور
رومانویت بہر حال بغاوت کو جنم دیتی ہے لیکن اقبال کی زندگی میں بھی بغاوت والا صوفی نہیں آیا اور شاید کبھی نہیں آیا۔
ذاتی زندگی سے لے کر فکری اور تخلیقی زندگی تک۔ بغاوت جزو رومانویت کی دین ہے کی جگہ ایک عملیت پسند جو شاید
حالات کی دین ہے۔ جدید تشدد مانتی ہے۔ رویے ثقافت اور معاشرت کے رائج ہوتے ہیں۔ اس مقام پر آکر کہنا
سطح میں ضرور یاد آتی ہیں۔

آزاد مجھ کو کر دے او قید کرنے والے

میں سے نہاں ہوں قیدی تو چھوڑ کر دے

ان سطروں میں جہاں جی بے بسی کا ادراک ہے وہیں پر قید کرنے والے کی طاقت کا اندازہ بھی موجود ہے
اور آزادی کے لئے کسی منظم جدوجہد کے نہ ہونے کا احساس بھی ان مصرعوں میں ۱۹۵۶ء سے ۱۹۵۷ء اور ۱۹۵۸ء

زمانے کی عمرانی تاریخ یا ادبی متون میں ملفوف ثقافتی تاریخ پڑھنے کی ضرورت ہے۔ امراتہ جان ادا نشتر، مگر دنیا
رنگ چمن اور قاروتی کی اف نوی تحریریں ہمسو کئی چاند تھے سر آہاں اپنے اپنے محکم اس ثقافتی صورت حال کی
تشکیل کو پیش کرتی ہیں۔

یہیں ایک اور اہم بات کہ اگر یہ نظم پر عددوں کی صورت حال پر کئی گئی ہے تو پرندے تو حیاتیاتی سطح پر ہی جے
ہیں۔ ثقافتی، جذباتی اور نفسیاتی سطح جو ان سطوح میں موجود ہے وہ اس کی ملفوفاتی حیثیت کی طرف اشارہ کر رہی ہے
کسی بھی نوآبادیاتی معاشرے میں لوگ محض حیاتیاتی یا جنسی سطح پر زندگی گزار رہے ہوتے ہیں۔
آتی نہیں صدائیں اس کی مرے نفس میں

ہوتی مری رہائی اسے کاش میرے بس میں
ثقافتی سطح پر زندگی گزارنے کی خواہش ہر انسان کی جائز خواہش ہے جسے نوآبادیاتی صورت حال پر نہیں ہونے
دے رہی۔ اگلے حصے میں بد نصیبی سے بات شروع کی گئی ہے۔ دراصل علامت کو تشکیل دینے والے اشارے
ثقافت، تہذیب یا اسطوریہ آتے ہیں۔ یہاں پر ساری صورت حال ثقافتی سطح کی ہے۔ بد نصیب، گھر، وطن، قید،
ساقی۔ یہ سارے رموز ایک تشکیلی نامیت میں دھل گئے ہیں۔ اگلے حصے میں بہر کا لفظ بہت وسیع تاثر میں اور
ہوا ہے۔ بہر کا لفظ انسانی آزادی، محکومی، رادے اور اس کی شکست اور محکومی کے تاثر میں ایک استعارے کے طور
پر بار بار بھرتی ہے۔ مابعد طبعیاتی سطح پر بھی اور طبعیاتی سطح پر بھی بہر زندگی کی سر توں کی علامت ہے

جب سے بہن چھا ہے یہ حال ہو گیا ہے
دل غم کو کھا رہا ہے غم دل کو کھا رہا ہے

یہ ساری نظم کا اصل اس طرح ہے کہ رمز یا علامت بے حد ملفوف ہے۔ چمن کیا ہے؟ آزادی کا دوسرا نام
ہے مگر جب آزادی ختم ہے تو پھر چمن میں جسمانی طور پر رہنا نہ رہنا برابر ہے مگر دوسرا مصرع جس قدر خوبصورت
ہے اس کی مثال اردو شاعری میں شاذ و نادر ہے اور ایک ایسی صورت حال کا تجزیاتی، نگاہ رہے جس میں بہت سارے
تجربے گھل مل جاتے ہیں۔ یہ ختم الفاظ بے حد توانائی کا حامل ہے۔ دس دہائی کی حد زماں کی حیثیت کا نقشہ یا سچ
اردو شاعری کی تاریخ میں ایک خوبصورت اضافہ ہے۔ نوآبادیاتی تجربے کی شدت اور غم کی کیفیت کا اظہار دونوں
بہت ہی شدت کے ساتھ اس رواں اور بولے ہوئے مصرعے میں بیان کئے گئے ہیں۔

یہ نظم بہت ہی سادہ اور بے حد جدید ہے۔ اس میں ملفوف تجربے کا بیان اس کی پختہ پختہ
ہے۔ اگر آپ ایک بچے کی طرح سادہ انداز میں اسے پڑھتے ہیں تو پھر ایک ایسی بڑی عمر کے آدمی کے لئے کوئی
مطبوعہ یا لکچر نہیں رکھتی جو بچہ نہیں رہا۔ اور اگر آپ اس نظم کے کمرش عرانیہ کے پس پست نوآبادیاتی تجربے کو

بچے ہیں تو یہ نظم اپنے عداوتی پیرائے میں اپنے مفہوم کی تہوں کو آپ پر کھینچ چلی جاتی ہے۔ مگر آپ اسے نو
 بادیا کی تناظر میں کھولتے ہیں وہ آخری سطر میں جن کی وجہ سے افتخار احمد صدیقی اس نظم کی رد و نو بادیا کی تناظر بہت
 سے انکار کرتے ہیں۔ ایک فنی ہنر میں ڈھلتی ہوئی دکھائی دیتی ہے ہیں۔ یوں یہ نظم نو بادیا کی زمانے کے فرد کے
 دس غلامی کا تخلیقی تجربہ بن جاتی ہے اور یہی اس نظم کا حسن ہے۔ فیصلہ آپ کو کرنا ہے کہ آیا آپ اس نظم کو ایک بچہ
 بن کر پڑھتے ہیں یا ایک شہسور قاری کی طرح مابعد نو بادیا کی تناظر میں۔

حوالہ جات

- صرف شدہ شمس کا شعلہ ہو

وہ ساتھ سب کے اڑتا، وہ میر آسمان کی
وہ ہارن کی بہاریں، وہ سب کال کے گانا
بچوں کا ٹیبیوں پر وہ جھومنا خوشی کا
صدی ہوا کے پیچھے وہ تاپیاں بجاتا
تڑپ رہی ہے مجھ کو رہا کے یاد اس کی
تقدیر میں لکھا ہے کہ پھرے کا آب و دانا

☆

باغوں میں بسنے والے خوشیوں مٹا رہے ہیں
میں دل ہلا اکیلا دکھ میں کراہتا ہوں
ارمان ہے یہ جی میں، اڑ کر چمن کو چاؤں
شبلی پہ گل کی بیٹھوں، آزاد ہو کے گاؤں
جیری کی شاخ پہ ہو دیرا ہی پھر میرا
اس اجڑنے گھوڑے کو پھر جا کے میں برہن
چلتا پھروں چمن میں دانے دراز سے
ساتھی جو ہیں ہانسنے ان سے ملوں ملاؤں
ہمدرد پھریں ہمارے، پھر سیر ہو وطن کی
اڑتے پھرے خوشی سے، کھائیں ہوا چمن کی
آواز جس نے رو کر، دن اپنے ہوں گزارے
اس کو بھلا خیر کیا، یہ فیہ کیا بلا ہے

2. TIME was when I was free as air
The thistle's downy seed my fare.
My drink the morning dew,
I perch 'd at will on ev'ry spray,
My form ganteed, My Plumage gay.
My strains for ever new.
But gaudy Plumage sprightly strain
And form ganteed, were all in vain.

And of a Transient date
 For caught and cag'd and starv'd to death
 in dying sighs my little breath
 soon pass'd the wiry grate
 Thanks gentle swain for all may woes
 and thanks for this effectual dose
 And cure of every ill
 More cruelty could none express
 And I if you had shown me less
 Had been your prisoner still.

- ۱۔ جمید احمد خاں، اقبال اور انگریزی شعر، مشہور، اقبال شخصیت اور شاعری، لاہور، بزم، قبال ۱۹۸۲ء، ص ۵۵
 ۲۔ علامہ، تیار، کلیات اقبال (بانگ درا) لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۰ء (شاعت دس) ص ۵۳-۵۴

5- http://en.wikisource.org/wiki/On_to_Death_in_his-Cage

- ۱۔ علامہ، تیار، کلیات اقبال (بانگ درا)، لاہور، قبال اکادمی پاکستان، ص ۵۳-۵۴
 ۲۔ حوالہ مذکور بالا
 ۳۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروج اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۷۷ء، ص ۲۶۲-۲۶۳
 ۴۔ کرچی یونیورسٹی کراچی کے تحقیقی مجلے جریدہ کے چار متصل اور مسلسل شماروں (۳۶۲-۳۶۳) میں خدمات کے خواے سے جریدہ کے مدیر مصباحی تحریر کیے جس میں روایت اور جدیدیت کی کشمکش کے حوالے سے اعلیٰ مام محمد، اعلیٰ سید مہمان ندوی کے سہارے کراچی نصاب کے مطبع کی تفحیک کی گئی۔ اس سے پہلے یہ اعلیٰ سائل کرچی کی اشاعت جون ۲۰۰۶ء میں منظر عام پہنچے۔ محمد سید عمر، احمد داؤد، فرم علی شفیق اور محمد ظفر حسین نے ”بیابان بزم برساتی کس“ ”تجربہ“ کے عنوان سے اس کا جواب ایک کتابچے، رسالے کی صورت میں دے دی جو انہیں اکادمی پاکستان، لاہور نے ۲۰۰۶ء میں ہی شائع کیا۔
 ۵۔ ڈاکٹر، ”دریافت“، شمارہ ۱۱، جنوری ۲۰۱۲ء

سافارِ کتاب و کوی

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Hushain Syalvi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120121

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

فکرِ اقبال اور مغرب کی تمدنی اور استعماری یلغار

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

علامہ محمد اقبال نے شعور کی آنکھ کھولی تو "مغرب" ان کے وطن ہندوستان میں عام و حکمران کی حیثیت سے وجود و مسلط تھا۔ برطانیہ، جو مغربی غلبہ استبداد کی علامت تھا، اپنی پوری سیاسی و تہذیبی مہمی و فکری اور فوجی قوت کے ساتھ برعظیم پر قابض و متصرف تھا۔ اقبال کی تعلیم، "اول" تا آخر انگریزوں کے قائم کردہ اداروں میں ہوئی۔ یورپ، اقبال کے ایک استاد پروفیسر آرٹلڈ کا تعلق بھی انگریزوں کے قائم کردہ ادارے سے تھا۔ مگر آئندہ سنے اقبال نے مزید علم حاصل کرنے کی جوت جگائی اور یہی سوداے علم اور اسی شراب علم کی لذت، انھیں کشال کشال یورپ سے لگتی۔ اگرچہ انھوں نے ہیر سٹریٹ لاء اور لی ایچ ڈی کی ڈگریاں مغربی مراکز علوم و فنون سے حاصل کیں، مگر بالکل واضح ہے کہ یورپ کے مقصد تعلیم اور اقبال کے مقاصد حیات میں ایک واضح تضاد درجہ بدرجہ محسوس ہوتا تھا۔ قیام یورپ میں مغربی علوم، درجہ بدرجہ فلسفہ و ادب کے مطالعے، عقلی، فکری اور سیاسی تحریکوں سے واقفیت یورپی حکماء و شعراء سے اخذ و استباب اور "درس حکیمان فرنگ" نے اقبال کی عقلی و ذہنی استعداد کو ضرور بڑھایا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی انہیں مغربی علم و دانش کی کم بھری اور نارسائی کا بھی شدید احساس ہونے لگا۔ انہوں نے یورپ کو "کان نمک" میں، اپنی شخصی انفرادیت کو برقرار رکھا۔ یقیناً یہ "صحبت صاحب نظراں" کا اثر تھا۔ اقبال کی زندگی میں سب سے پہلے صاحب نظر خود ان کے دادا، جد شیخ نور محمد تھے۔ اور دوسرے موسوی میر حسن [گو، اقبال تھے برس تک یورپ کے بعض محد فلسفیوں سے بھی درس لیتے رہے (سے) لیکن وہ مغرب چشیدم اور مشتم

یا کھو بان فرنگی) مگر ان پر مغربیت کا رنگ نہ چڑھ سکا

خبر نہ کر سکا مجھے جلوہ دانش فرنگ

مر رہے میری آنکھ کا، خاکِ مدینہ و نجف (۱)

اقبال ابھی یورپ ہی میں تھے کہ "مغرب" سے منحرف ہو گئے۔ اقبال کی شخصیت داخلی طور پر تربیت، تہذیب یافتہ، منظم اور توانا تھی۔ انہیں یورپی تمدن کا ظاہری طعراق، دی، آسائشیں اور چمک دکھ متاثر نہ کی تھی۔ شخصیت میں وہ مغرب کے جس قدر قریب ہوئے، ان کے ذہن میں اس کے خلاف ایک پائندہ رد عمل

ہوتا گیا۔ سید ابراہیم علی سودودی نے اس صورت حال کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے
 ”مغربی تہذیب کے سمندر میں قدم رکھتے ہوئے وہ جتنا مسلمان تھا اس سے انجمن میں
 پہنچ کے اس سے زیادہ مسلمان پیدا کیا۔ اس کی گہرائیوں میں جتنا سمجھا گیا اتنا ہی زیادہ
 مسلمان ہوتا گیا یہاں تک کہ اس کی تہ میں جب پہنچا تو دنیا سے دیکھا روبرو اس میں
 چکا ہے اور قرآن سے، مگر اس کا کوئی فکری وجود باقی ہی نہیں رہا۔“ (۲)
 ذیل کا یہ رد عمل بالکل فطری تھا۔ وہ ایک ایسے مسم کھانسنے میں پیدا ہوا۔ تین بار وہاں پہنچے مگر
 کی بہترین روایات و اقدار کا امین تھا۔ کہنا چاہیے کہ وہ فطرتاً ہی ”افرادِ انسانی اور قرآنی مشرق و اسلامی تہذیب“
 پرپ کے مشاہدات نے علامہ کو ۱۹۰۷ء ہی میں یہ کہنے پر مجبور کر دیا۔

تمھاری تہذیب اسے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
 جو شاخِ نازک پہ ”شیانہ“ سے گا پاپیہ رہے گا (۳)
 (خیاں رہے کہ شینگنر کی زوالِ مغرب کی پیش گوئی بہت بعد میں سامنے آئی۔)
 ”جیدہ“ برسوں میں بھی اقبال نے اپنے ناسخ میں کسی تبدیلی کی ضرورت محسوس نہیں کی
 جہاں لو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالم بھر مر رہا ہے
 جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمارخانہ (۴)

خبر ملی ہے، خدایانِ مجبور سے، مجھے
 فرنگ رہ گزریں بے پناہ میں ہے (۵)
 قائدِ عمل کے سلسلے میں علامہ اقبال کے ایک خط کا ذکر ضروری ہے۔ وحید احمد کے نام ۲۷ اگست ۱۹۲۷ء
 ”اس زمانے میں سب سے زیادہ بڑا دشمن اسلام و اسلامیوں کا نسلِ امتیاز و ملکی قومیت کا
 خیال ہے۔ چہرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں
 یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلابِ عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ
 ہے کہ یورپ کی آب و ہوائ نے مجھے مسلمان کر دیا۔“ (۶)
 اس اعتبار سے وہ یورپ اور وہاں کے صاحبِ ملک و دانش کے بھی ممنون ہیں۔ یہاں کی اس حکمت
 کرم میں جس نے انھیں فکری و ذہنی توازن عطا کیا، مغربی علوم و حکمت کے سرچشموں کا بھی اہلِ ضرور ہے۔
 درنہ بالا اقتباس میں اقبال نے نسلی و وطنی قومیت کو دشمنانِ اسلام و مسلمانی میں سرفہرست قرار دیا

سہولت کے لئے تبدیلی میں تیار رہنا ہے

مطالعہ و تحقیق

میں غور و محنت سے

رہنا ہے

تبدیلیوں میں ترقی اور اصلاحی خیالوں جیسے ان کی پادری، اصلاحی، نظریہ داران و غیرہ
 یہ سب قیود و ضوابط ہیں جن کی رعایت کرنا ہر انسان کی ذمہ داری ہے۔ ان کی روشنی میں ہم اپنے
 دین کے مسائل میں ترقی کر سکتے ہیں۔ ان کی روشنی میں ہم اپنی قوم کو ترقی دے سکتے ہیں۔
 Reconstruction کے پہلے میں یک جہت ہے

The world of islam is spiritually moving towards the west. There is nothing wrong in this movement for European culture on its intellectual side is only a further development of some of the most important phase of the culture of islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture (۷)

علامہ اقبال نے ہمیں متوجہ کیا کہ

فسادِ قلب و نظر ہے، فرنگ کی تہذیب

کہ روح اس مدنیت کی، رو سکی - عیض

رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناچید

ضمیر پاک و خیال بند و ذوق طیف (۸)

ہاں یہ تہذیب حاضر کو اس کے باطن میں اتر کر اور گہرائی میں جا کر دیکھ تو اس پر اس کی عین

نہ روح و اداس بنتے پے پہنچے۔ اس کی خیر و کن چمک دمک اور معنائی نقطہ چند بھوئے نگوں کی رہیہ نگاہ سے

نہ کر، افترنگ کا اندازہ، اس کی تاننا کی سے

کہ بجلی کے چرخوں سے ہے، اس جوہر کی برقی (۹)

نہ سنہ میں، ہر میل کی نظم "سین" میں ہمیں ایک تہابت جامع تہرہ ملتا ہے

یورپ میں بہت راہی مہم رہی ہے۔
 حق یہ ہے کہ بے پشتہ ہوں ہے یہ علامات
 رعناں تعمیر میں راقی میں مسما میں
 گرجوں سے کہیں ہندو سے میں نکلوں کی ہمارے
 ظاہر میں تہارت ہے حقیقت میں ہوا سے
 سود ایک گا، لاکھوں سے یہ مرکب مفاہات
 یہ علم یہ حکمت یہ اندر یہ حکمت
 پیتے میں ہوا دیتے ہیں تقیم مساوات
 ہے کاری و عربی و سے خیری و غلام
 کیا کم ہیں، فرنگی مدنت کے فتوحات
 وہ قوم کہ فیضان ہادی سے ۱۰ خود
 حد اس کے کماہت کی ہے برق و ہمارے
 ہے دل کے لیے موت مشینوں و حکومت
 احساں مروت کو کچل اتے ہیں کماہت ۱۱

نہادلی بات یہ ہے کہ تہذیب مغرب کی بنیاد الی دوا دینیت پر ہے۔

لبالب، شیشہ، تہذیب حاضر ہے، بے لاس

قبال کے نزدیک، لجاد جملہ برائیوں کی جڑ ہے۔ اس کے منطقی نتائج بہت دور ہیں۔ نہ تو تصور زنجیر
 کرب، بس دودن کی زندگی ہے ”ہم پر یہ پیش کوئی کہ عالم دو، رواہیست“ اور ”پادشاہی، رواہیست“
 دینی مرز فکر و عمل کا نتیجہ اہل یورپ کے بے بہت نقصان دہ ثابت ہو

یورپ از شمشیر خود بکل قتل

و یہ گردوں رسم لادینی نہاد (۱)

عہد جدید کا مقصد اور مہذب انسان ہر قدم پر منطقت ہاؤن کا خطاب گارے۔ دراندہ ورنی کے لیے صحت
 انسان مایاتی اسکیمیں، سوڈینہ لٹریچر، نژاد اور اشتہار بازی کے وسیع مضر صحت اور مکر۔ انا ق شیخ
 ”سوال طلب“ سرلی۔ (۱۲) خداوند ”عشق“ حقائق اور ادار کی روحانیت انسانیت سب کا کوئی ہشت۔ خداوند، عشق
 دنیا وادہ پرستی کا سبب بھی ہے اور اس کا منطقی نتیجہ بھی گویا دونوں لازم و مفروض ہیں۔ ساری تک ہمارا مسئلہ

مقصود و رشتہ فکرات کا حصول ہے۔ پھر اس مادہ پرستانہ ہوس نے سرمایہ داری کے اس عکسہ نظام کو جنم دیا۔
 کے نتیجے میں یورپ کی بڑی بڑی مین پوسٹ قوموں کے درمیان (جو سب دین مسیحی کی پیروکار تھیں اور تہذیب
 کی علم بردار تھیں) معاشی مفادات کا روماری اغراض اور نوآبادیاتی رقابتیں رنگ لائیں۔ باہمی عدوتیں فرس
 سازشیں سیاسی ہلاک منہ خاندانہ معاہدے مگر نام، مجلس اقوام League of Nations فی الحقیقت
 'رائس لی' در روس سپہ میں سخت دشمن تھے، مگر سامراجی اور مادی مفادات نے انہیں متحد کر دیا اور یہ اسپین
 نے ہب جرمنی اور آسٹریا کے خلاف صف آرا ہو گئے۔ ہر فریق کا ایک ہی مسئلہ تھا کہ وہ اپنے حق سے زیادہ مانگی فائد
 کے حصول، اپنی سلطنت کی وسعت اور دوسروں پر غلبہ پانے کا خواہش مند تھا۔ جنگ عظیم اول (۱۹۱۸-۱۹۱۳ء)
 قبال کے خدشوں کی تصدیق کر دی۔ بے شک تہذیب مغرب کے علم برداروں نے اسن وانصاف اور برتری و فخر
 حالی کے لیے 'مجلس اقوام' قائم کر لی تھی، مگر اقبال کی بصیرت نے بجا طور پر اسے "کفن جودوں" کی آہ
 جماعت قرار دیا۔ مغربی استعمار کی شاطرانہ سیاست میکا دل (سر ملے از حضرت شیطان) کے فلسفے پر قائم تھی۔ اس
 "باطل پرست" نے سیاست کاری اور استعمارانہ ماردھاڑ کے لیے مکاری حیلہ بازی اور دغا گوئی اور مبدع شکنی و
 چا تر بلکہ ضروری قرار دیا تھا۔ اس اعلیٰ نظام کی تمدنی یعدہ، اشیاء اور افریقہ کی کنزرقوموں کو مطلوب کرنے سے
 لیے اب بھی جاری ہے۔ کہیں یہ لادیت کی شکل میں ہے کہیں اشتراکیت کے بھیس میں اور کہیں جمہوریت کے
 لباس میں مگر اقبال کہتے ہیں:

ہم نے خود شنائی کو پہنایا ہے جمہوری لباس

در اصل علامہ اقبال "جمہوری تماشے" کے کچھ زیادہ قائل نظر نہیں آتے اور رائج الوقت تصور جمہوریت
 کے خلق سے انھیں ترہا۔ (۱۳) قبال کے زمانے میں برطانوی نظم حکومت 'دنیا کا سب سے بڑا اور عمدہ نمونہ
 جمہوریت خیال کیا جاتا تھا' مگر دنیا کا سب سے بڑا استعمار بھی یہی برطانیہ تھا۔

چہرہ روشن 'مردوں جنگیر سے تاریک تر'

مغرب نے تہذیب تمدن ثقافت 'کچھ' آہر دخیلی 'برل ورم' انسانی حقوق تحریک آزادی نسواں جمہوریت
 'اشتراکیت' اور 'بنک' آئی ایم ایف جدید مذاکعات ابلاغ 'یامامی نظام' عالم گیریت 'تعمیر نو' کو کا کولائیک ڈانڈے
 ایف سی ورکرکٹ اور سی طرح کے دیوں قلعہ ناسوں طرح طرح کے حیوں بہانوں اور بھانے والے
 مصوبوں کے دریغ اہل مشرق پر جو ستھاری یخار کی ہے۔ (۱۵) اس نے ہمیں کیا دیا ہے؟ اور کیا سکتا ہے؟

بے کاری و مریاتی و سہ خواری و افلاس

ایک دور افروز ہوس و اخلاقی قدر کی سبب دن 'عقل کی تیزی مگر رل کی خرابی' و داغ روشن دہا

دشمن کا ایک
 خدا مغرب کا اپنا کیا حال ہے؟ قدر بازی سے خوری بے حجابی اور زن تھی آغوش۔ مغرب میں مردوں نے
 ہی پیش پستی اور عیسیٰ بے راہ روی کی تسکین کے لیے عورت کو گھر سے باہر نکالا اور نام دیا اسے "زانی نسوان"
 کا۔ پھر موت پر جو کاری ضرب لگائی گئی اس نے مغرب میں خاندانی نظام کی چوٹیں ہلا دی ہیں۔ اولڈ ہیپنز ہوم
 بننا کا نام، عیسٰی اور مجہول النسب بچے۔ (۱۶)

Time کی ایک سروے رپورٹ (جنوری ۱۹۹۵) کے مطابق امریکا میں ہر ایک سو میں منٹ میں ایک قتل ہوتا
 ہے۔ ہر میں سیکنڈ میں ایک سوٹر چوری ہو جاتی ہے۔ بے حد و حساب ایجادات دوران کی مدد سے سائنسوں بھری
 رہتی ہیں اور چاند تارے بھی مسخر مگر تسکین جسم کے باوجود روح تشنہ ورتہائی اس سے سوا۔ ستاروں کی گزراہوں
 کا تو چچا ہیں گہرا، مگر وہ کی دنیا بے ستور تاریک ہے۔ بیسویں مشرقی مفکر اور فلسفی اس لادین تمدن کی ناکامی کی کوئی
 سے رہے ہیں مگر مغرب اپنی پوری، ستھاری قوت اور مسئلہ کو بروئے کار سے ہوئے ہمیں بھی اسی تہذیبی
 برابری خاندانی جابی اور روحانی واخذاتی دیو لیے پس سے دوچار کرنے میں لگا ہوا ہے۔ طلسمہ اقبال کے زمانے
 میں غرب کی تمدنی اور ستھاری پیغمبر کا بڑا مظہر اس کا نوازیاتی نظام تھا۔ ستھار نے ایشیا اور افریقہ کی بیشتر اقوام
 کو اپنی ہوس کے بچے خونی میں جکڑ رکھا تھا۔ جن قوموں پر سامراجی براہ راست غلبہ نہ پاسکے انہیں بھی شاطرانہ
 سیاست عیاری، مکاری اور فریب کاری کے مختلف حیلوں بہانوں کے ذریعے اپنا ذاتی اور ثقافتی غلام بنا رکھا تھا۔
 نام انسانی پر اس کے گہرے اثرات مرتب ہو رہے تھے۔ اقبال نے انہیں چہ بیدار میں بڑی درد مندی سے اقوام
 شرق و اس طرف متوجہ کیا ہے۔

آدمیت زار نالید از فرنگ
 زندگی ہنگامہ بر چید از فرنگ
 یورپ از شمشیر خود بیل قہار
 زیر گردوب رسم مادیی نہاد
 گرے اندر پوتین بد
 ہر زمانہ اندر کیس بد
 مشکلات حضرت انسان از دست
 آدمیت را غم پنہا از دست

درج ہش آدمی آب و گل است
کاروانِ زندگی بے منزل است (۸)

مغرب پر یہ تنقید کہاں سے اس زمانے میں کی سب پورا مشرق اور عالم اسلام مغرب کے سامنے تھی۔
جنگریہ اور اسے مغرب کی تہذیب اور تمدنی پیغام کا سامنا تھا۔ اقبال کی تنقید بے حد جرأت مند تھی۔
اور شعری و ادبی تاریخ میں مغرب سے عربیت کے خلاف ایسی بھرپور و زرخیز آواز اٹھائی کہ بہت بڑا کاما سنہ۔
بقول سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ

سب سے اہم کام جو قیوں نے انجام دیا یہ تھا کہ انہوں نے مغربیت اور مغربی مادہ پرستی پر
پوری قوت کے ساتھ ضرب لگائی [اس سے] مسلمانوں پر مغرب کی جو سرعوبیت طاری تھی وہ
کافور ہونے لگی اور واقعہ ہے کہ اس سرعوبیت کو توڑنے میں اکیسے قاتل کا کارنامہ سب

سے بڑھ کر ہے۔ (۱۹)

علامہ قس ۱۹۳۸ میں دیہانان سے رخصت ہو گئے، رداں پر میر مغرب میں اب بھی خاص دم خم مالتی تو
چناچہ کمزور قوموں پر اس کی بھرمانہ پیغام برابری جاری رہی۔ دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹-۱۹۴۵ء) میں اس کے
تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہیں۔ ہر و شیا درنا گھاس کی پر مٹی، ہم باری کا سیاہ داغ، امریکہ کی پیشانی پر شہت سے اور
ہیشاس کی سفاکی کی یاد دلاتا ہے گنگرہ اپنی داغ دار پیشانی کے ہر وجود شرمندہ نہیں اور عالم انسانیت کے جان
اس کی سازشیں آج بھی جاری ہیں:

در جیوا، چست غیر از کرو فن
مید تو، یں میث و آں خچیر من
نکتہ ہا کو ی نہ محمد درخن
یک جہاں آشوب و یک گیتی فتن (۲۰)

خاص بات یہ ہے کہ بے استغریوں کی بھرمانہ پیغام کا شمار اسمائی قوام میں۔ انہوں نے شرق وسط کے
مسلموں پر خلیج کی جنگ مسلط کی اور نا کے پاس دولت و شہرت جو کچھ کر تھی، "کافر فرنگیوں سے بہت کم" کا
پیغام "شیوہ تہذیب نو" آدم درستی ست" کا ایک مظاہرہ یومینا میں کیا گیا۔

پھر اوس کے درمیانے فغانستان میں بھی عمل دہرایا گیا اور آج بھی نہ صرف افغانستان بلکہ عراق، کشمیر
فلسطین اور شیاں میں زندگی و آدم درستی کا بھی کھیل کسی نہ کسی شکل میں برا اور راست یا بواسطہ جاری ہے۔ افسوس
کی بات تو یہ ہے کہ بیشتر مسلم حکمران مغرب کی ان بھرمانہ سرگرمیوں پر مہربان ہیں اور مغرب کی خوشامد و چاہی

میں گئے ہوئے ہیں۔ اقبال اس سے سوال کرتے ہیں

دانی از افرنک ، از کارفرنگ

تا کجا در قید زہار فرنگ؟

اور: مع از کلن دزواں چہ اسید کش؟ (۲۲)

اس مایوسانہ صورت حال میں فکر اقبال آج بھی بھارت رہنما سے۔ ۱۹۴۷ء اور ۱۹۴۸ء کے تحریکیں اور محاذ تک پہنچیں ہیں جو اقبال کے ہم آواز ہو کر مغرب کی اس رفتار کے خلاف نہایت زور ہے ہیں۔ یہ کسے میں کوئی درج نہیں کہ اس غم میں ماضی قریب میں، ایران اور سوڈان کا رادیو جرأت مدعا نہ رہا۔ ترک میں دریا عظیم نجم الدین ربیع بھی اپنے مختصر عرصہ اقتدار میں مغرب کے چنگل سے نکلنے کے لیے مانعہ پاؤں مار رہے تھے مگر دینی قوتوں نے انہیں استعماریوں کی پشت پناہی حاصل تھی انہیں رخصت ہونے پر مجبور کر دیا۔ بیسویں صدی کے اس آخری سال میں فکر اقبال مغرب کی استعماری یغار سے عہدہ بردار ہونے کے لیے ہمیں جی خیر امت کو تقسیم نہ اور صرف بڑی کر رہی ہے۔

اے زمین دولت تہذیب و دین

تو یہ بیضا برتر از آستین

خیزد از کار ام بکشا گرد

نشہ افرنک را از سرہ

نقشے از جمعیت خاور کلن

واستاں خود را ز دست اہرن (۲۳)

(یہ مقالہ خانہ فرہنگ جمہوری اسلامی ایران لاہور کے رمیہ ہتمام مشفقہ بین القومی فکر اقبال سہی مارے ۲ نومبر

۱۹۹۱ میں پڑھا گیا۔ مطبوعہ ماہنامہ علامت، لاہور نومبر ۱۹۹۶ تجدید نظر اکتوبر ۲۰۰۲)

حوالہ جات

- ۱- بال جبریل، ص ۴۰
- ۲- حیات قاتل کا سبق مشہور، جبریل اقبال سر مکتبہ جامعہ دہلی، طبع دوم ۱۹۴۰ء، ص ۶۵-۶۶۔
- ۳- ہائیک در، ص ۱۴
- ۴- بال جبریل، ص ۱۳
- ۵- ایضاً، ص ۶۹
- ۶- انوار، اقبال، ص ۱۷۶
- ۷- ری کنسٹرکشن، ص ۶
- ۸- ضرب کلیم، ص ۷
- ۹- بال جبریل، ص ۵۸
- ۱۰- ایضاً، ص ۱۰۸-۱۰۷
- ۱۱- پس چہ باپ کرد، ص ۴۴

۲- جدید معنیات کا باور آدم، ایلم سمٹھ، سرمایہ داروں کی ذریعہ ستائش بنت کا ذکر کرے ہوئے ایک جگہ کہتا ہے کہ کسی ایسا ہوتا ہے کہ جب کاروباری لوگ کہیں باہم جمع ہوں اور ان کی صحبت، پیلک کے خلاف کسی ہارش اور فحش چٹھہ سے لے کسی فریاد اور غم نہ ہو۔ حد یہ ہے کہ تقریبات تک میں مل بیٹنے کا جو موقع مل جاتا ہے، اس کو بھی یہ حضرات اس جرم سے روک لیں جاتے دیتے۔

(نور اسلام اور جدید معاشی تفکرات، سید ابو لائی، موردی۔ اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۲۹) سرمایہ داروں کے (مقدور موٹی لادینا اور ماد پرستی کی ایک دوسری شکل اشتراکیت کی ہے جس کا پہلا نمونہ اکتوبر ۱۹۱۷ء کے خون خٹابوں میں سویرے کی صورت میں سامنے آیا تھا۔ روس کے بولشویکوں نے عام انتخابات میں ہار کا سامنا کرنا پڑا تو انھوں نے انسانیوں کو نکل پانا اور وطن کر دیا تھا، ایک جگہ لکھا گیا ہے کہ اگر آپ مجھ سے یہ سوال کریں کہ روسی انقلاب نے جو بوجھ کروڑ انسانوں کو نکل پانا اس کی بنیادی وجہ کیا تھی تو اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ "لوگ حد کو بوجھ کئے"۔

۱۳- ۲۹ نومبر ۱۹۲۹ء کو خلیفہ یحییٰ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے سپان سامنے کے جواب میں علامہ قاری نے کہا تیسری چیز جو انگلستان نے ہم کو سامنے دیا ایک مشترکہ روایت کی چیز ہے اور دوا دیا کر سکی ہے اور جو۔ مقدور کثیر تعداد نے دانی ہے وہ افسوس ہے کہ میرے دس کو نہیں بھاتی۔ دینی طور پر میں اس ڈیڑھ گھنٹہ کی کا عقد نہیں ہوں اور جس اس سے ان کا گوارہ کر لیتے ہوں کہ اس کافی، محال کوں علم الہدیں نہیں ہے۔ گفتار قاری، ص ۴۰-۴۱

۱۴- حقوق انسانی کی اصلاح بھی استعماری طاقتوں خصوصاً امریکہ نے کروڑوں اور مستوجب قوموں کے استحصال کا ذریعہ بنایا ہے۔ ایک دلچسپ واقعہ کہ مگر صفر محمود نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں، جون ۱۹۹۱ء میں ایک بین الاقوامی کمیٹی کے رکنوں میں مجھے سان فرانسسکو جانے کا موقع ملا۔ اس کمیٹی میں شیلیائی ملک کے اسکالرز کے علاوہ مختلف امریکی بولی ور شیوں سے بھی تیار پروفیسر صاحبان بلائے گئے تھے۔ ریک مار کے تھار سے ایک روز قبل میں سے ٹیلی وژن آئی کیا تو ایک دلچسپ واقعہ ہوا ہے کہ

کئی اور نیا کی ریاست میں جنگلات کے وسیع رقبے پائے جاتے ہیں، کیونکہ وہاں عمارت کی تعمیر میں لکڑی کا زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ یہ بھی کہ سنائی کے دوران بہرین جنگلات کو چانگ ہٹا چکا کہ اس جنگل میں ایک اوصا سب نے مستقل "گمر" بنا رکھا ہے اور جب سے درختوں کی کٹائی کا سلسلہ شروع ہو ہے۔ اوصا سب اس رہنے لگے ہیں۔ لوگ اداسی کی خبر سے اس علاقے میں احتجاج برپا کر کے فوراً ہی حکومت نے جنگل کی کٹائی روک دی جس سے لکڑی کی قیمت میں اضافہ ہو گیا اور گمروں کی تعمیر قدرے بجی ہو گئی۔ میں نے ساری خبر اور اس پر تبصرہ ٹیلی وژن پر سنا اور گمر کی سوچ میں ڈوب گیا۔

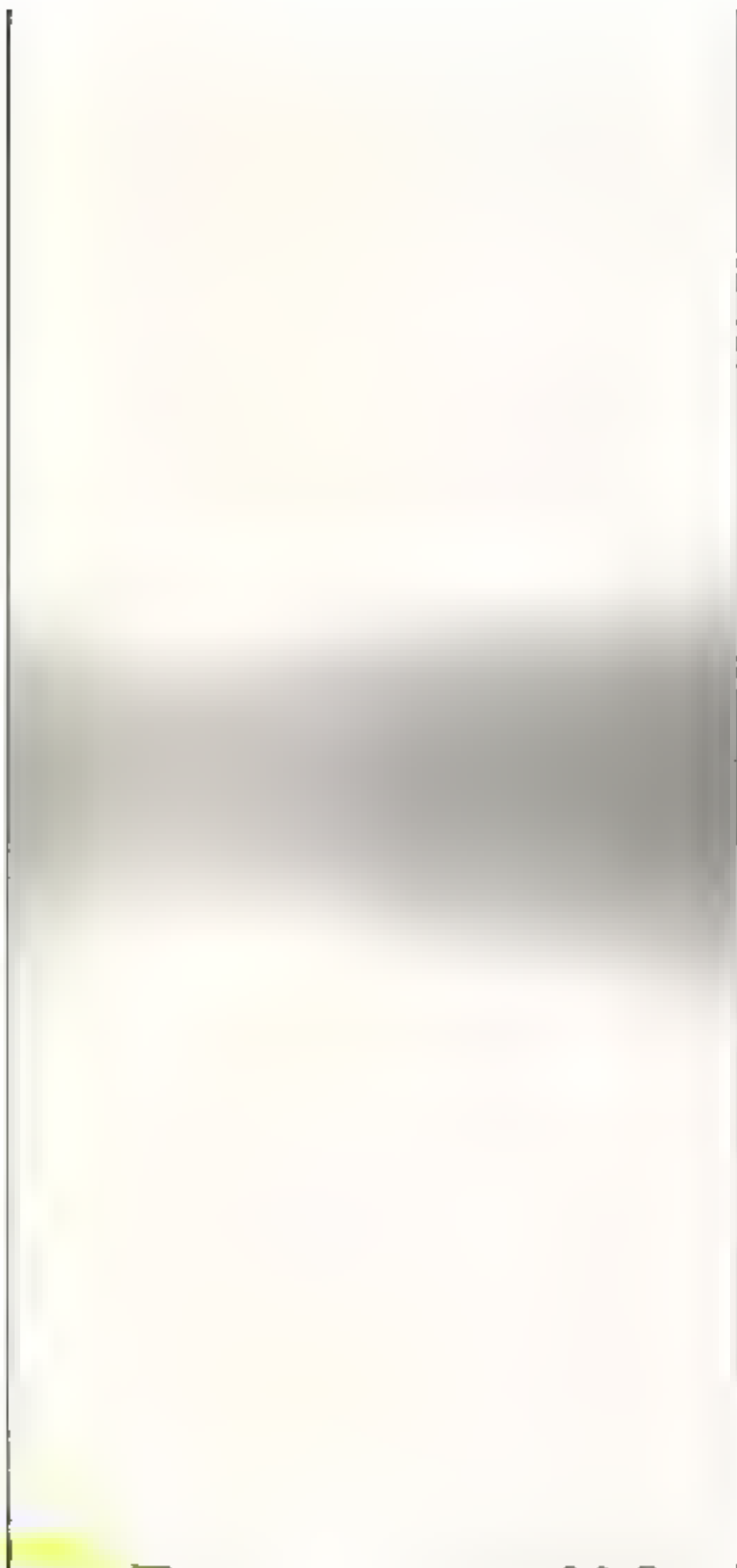
مجھے دن سبکی مار کے دوران چائے کا وقفہ ہوا تو میں نے ستارہ سر کی پڑوسی سے اس خبر کا تذکرہ کیا۔ وہ پہلے سے ہی آگاہ تھی لیکن جب میں نے ان سے ذکر کیا تو ان کے چہرے خوشی سے گلاب کی مانند گل گئے۔ اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے میں نے پوچھا کہ کیا آپ نے ایک پڑوسی کی اداسی کی خاطر جنگل کی کٹائی روک کر لکڑی کی قیمت میں اضافہ برداشت کر لیا لیکن چارپانچ، قتل عراق کے معصوم شہریوں پر ہوں کی بارش کی ماری تھی تو آپ کیوں خاموش رہے؟ کیا آپ کو یک جانور سلطان کی زندگی سے زیادہ عزیز ہے؟ میرے اس سوال سے چہرہ کے رنگ اڑ گئے۔ اس ایک واقعے سے آپ مرچا کی "اسانی" حوالے سے کس منہ کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ (روزنامہ جنگ ۲۲ جنوری ۱۹۹۳ء)

استوار سرمایہ دارانہ ہویا، شہزادی اس کی یلغار اس کی چائیں چاہیوں اور مکاریوں کم و بیش ایک جیسی رہی ہیں۔ معروف شاعر ضرب نیازی کے تین شعر ملاحظہ کیجیے۔

سب ملاقاتوں کا مقصد کاروبار زرگری
سب کی دہشت ایک جیسی سب کی گھاس ایک سی
سارے مظهر ایک جیسے ساری باتیں ایک سی
سارے دن اب ایک سے ہیں ساری باتیں ایک سی
اب کسی میں ملے دھڑوں کی دفا باقی نہیں
سب قبیلے ایک ہیں اب ساری ذاتیں ایک سی

۱- نیوزویک نے جنوری ۱۹۹۷ء میں Wadding bells are not ringing کے عنوان سے ایک رپورٹ شائع کی جس کے مطابق پورے یورپ میں باقاعدہ شادی کا رجحان بتدریج کم ہو رہا ہے یونان میں 3 فیصد، اٹلی میں ۷ فیصد اور جرمن میں ۱۰ فیصد وک شادی نہیں کرتے۔ جرمنی میں ۱۵ فیصد پرچمک میں ۷۱ فیصد، آسٹریا میں ۳۶ فیصد، فن لینڈ میں ۳۱ فیصد اور برطانیہ کے ۳۲ فیصد وک شادی کیے بغیر کام چلتے ہیں۔ شادی نہ کرنے کا سب سے زیادہ رجحان یورپ کے تین خوش حال ترین ممالک میں ہے یعنی ہولینڈ ۵۵ فیصد، ڈنمارک ۴۶ فیصد اور سویڈن ۵۰ فیصد۔ تدریجی طور پر نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد کو سب کا علم نہیں ہوتا۔

پوسٹل میں مقیم ایک پاکستانی طالب علم نے اپنے ایک دوست کے حوالے سے ایک عبرت ناک مشاہدہ بیان کیا ہے۔ دو کچے تھک کر کھانے کے وقفے میں ایک ریسٹوران میں بیٹھا تھا۔ تھوڑی دیر بعد ایک لڑکی میرے قریب آ کر بیٹھ گئی۔ اس نے مجھ سے بات کرنے کی کوشش کی، مگر میں نے "ہوں، ہاں" کے اسے ہال دیا اور اوپر بار میں جا کر بیٹھ گیا۔ چائے کا آرڈر دیا۔ دیکھنے ہی دیکھتے اڑائی پھڑا کر میرے سامنے بیٹھ گئی۔ اس کے چہرے پر پریشانی کے آثار نمایاں تھے۔ اب میں نے سوچا کہ میں ذرا اس کی بات سنوں تو یہ بہت پریشان لگتی ہے۔ شاید میں اس کی مدد کر سکوں۔ میں نے سوال کیا: آپ کچھ بات کرنا چاہتی ہیں؟ اس نے کہا: ہاں! امیر! ایک بے وقوف! سوال ہے۔ بہت سارے افراد سے پوچھا ہے، نفی میں جواب ملتا ہے، جب کہ میں مثبت جواب کی تلاش میں ہوں۔ میرا تجسس اور بڑھا ور میں نے اس سے کہا: ذرا تفصیل سے بتاؤ۔ اس دوران چائے پہنچ چکی تھی۔ اس نے اس کا ایک گھونٹ پیا اور پھر شہدائی آہ بھر کر کہنے لگی کہ میری ماں کا ایک بوائے فریڈ تھا۔ اس کے بچنے سے میں دنیا میں آئی۔ میں



نذیر احمد اور کوئٹہ ڈسکورس کی مزاحمت

(ابن الوقت التوبۃ النصح کی روشنی میں)

عقیل احمد صدیقی

ذہنی نذیر احمد کی تحریریں ناول کے منصب کی مستحق ہیں یا نہیں؟ نذیر احمد قوم کی اصلاح کے جویا تھے۔ انہیں ایک ایسے صنف کی تلاش تھی جس کے ذریعہ اخلاق کی کڑوی باتیں پچھپنا کر پیش کر سکیں۔ موبعد از تلاش بسیر نہیں قصے کی اس ہیئت کا سراغ ملا جسے آج ہم نذیر احمد کے ناول جانتے ہیں۔

یہ ناول مغرب کے معیاری ناولوں کے سخت فنی مطابے پر پورے نہیں اُترتے۔ ان کے کرداروں کا عمل اور عمل ہمیشہ فطری اور منطقی نہیں ہوتا۔ موضوع کی یکسانیت بسا اوقات الجھن پیدا کرتی ہے۔ پلاٹ ڈھیل ڈھالا، دور غیر ضروری تفصیلات سے بھرا ہوتا ہے۔ یہ چند اسباب ہو سکتے ہیں جن کا سہارا لے کر بیسویں صدی کے بعض ناقدین نے اولیت تسلیم کرتے ہوئے نذیر احمد کے ناولوں سے بے اطمینانی ظاہر کی ہے۔ اس بے اطمینانی کا حل وجود نہ جاسکتا ہے۔ لیکن مشہور پوسٹ موڈرن مصنف ایڈورڈ سعید نے ایک چونکا نے وال خیال ظاہر کیا ہے۔ ضروری نہیں کہ اس سے ہر کوئی اتفاق کرے لیکن آسانی نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا کہ مغرب میں ناول کا ارتقاء جس نچ پہ ہوا ہے اس سے یہی لگتا ہے کہ یہ صنف بنیادی طور پر اسامی تصور کائنات کی دشمن ہے۔ سعید نے اس کی رد و تہمیں بیان کی ہیں اول یہ کہ مغرب میں مصنف کا مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود کائنات کا شارح ہونے کے بجائے ایک متبادل تصور کائنات کا خالق ہوتا ہے۔ دوسری یہ عمومی خیال کہ ادب کا سماجی مقصد رضا بطوں کی نشاندہی ہے جن کی روشنی میں دنیا دیکھی اور تبدیل کی جاسکتی ہے۔ اسامی تصور کائنات سے عدم مطابقت کے باوجود اسامی ملکوں میں بکثرت ناول لکھے گئے اور رد میں مولوی نذیر احمد جیسے ثقہ مذہبی نے مغرب سے ناول کی صنف درآمد کی اور اس صنف کے اولین میں مرتبہ پایا۔

مغرب میں ناول کی پیدائش کے اسباب بورژوا طبقہ کا وجود میں آنا اور انفرادیت پسندی کا میلان قرار دئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ مزہبی مضمر ہے کہ بورژوا طبقہ کے ساتھ مل کر کلاس بھی پیدا ہوئی جو اس صنف کا کاری بنی۔ لیکن اگرچہ یہ کہیں تو ناول کے وجود پانے اور عقلی تجربیت پسندی Rationa Bpricism کے فروغ کا دور ایک

[illegible]

اس روشنی میں نذیر احمد کے ناولوں کی ایک ایسی تعبیر ممکن ہے جس سے اس ناولوں کا حوالہ بھی فراہم ہو۔
 قریب کی غیر ضروری الجھن سے بچتے ہوئے اردو کے ابتدائی ناولوں کے کچھ نقوش اجاگر ہو جائیں۔ اس امر سے
 لئے نذیر احمد کے ناول "ابن الوقت" و "توبہ المصوح" کا ثل نے انتخاب کیا ہے۔ ان ناولوں میں ہمیں یہ نغمہ
 نظر آئے گا کہ مغرب کے تصور ناول کے برخلاف اردو میں ناول کا آغاز یڈرڈ سچید کی خوش کے مطابق سدا کی
 دی ہوئی کائنات کی شرح سے ہی ہوا۔ یہاں مصنف نئے تصور کائنات کا نہ خالق ہے ورنہ ہی وہ کسی نے نظم یہ
 (Spontaneous) کا نشان نما ہے۔ اگر باقی کا یہ تصور تسلیم کر لیا جائے کہ جب "ناول" غالب مصنف نہ
 جائے تو سمجھا جائے کہ نظریہ علم ممتاز اسپن کا راجہ اختیار کر رہا ہے۔ اور اس امر سے ہم سب واقف ہیں کہ کوئی
 نفاذ کی رہنمائی میں سرسید نے اپنا اصلاحی سفر شروع کیا اور یہ بھی کہ انیسویں صدی کا نصف آخر یا اعتبار کیت اردو
 ناول کا زرخیز مہد ہے۔

(*)

۱۸۵۷ء کے بعد کوئٹل نظام نے برصغیر کے دانشوراں کے لئے نیا رول فرم کیا۔ اگرچہ یہ کی حالت بہ قرار رہی تو ممکن تھا کہ یہ بھی بڑے ادیب یا بڑے عالم بن کر شہرت دوام پاتے لیکن برصغیر کی سماجی و سیاسی تاریخ میں اس مرکزیت کے فقدان نہیں بننے جس کے لئے آج معروف ہیں۔ ان دانشوروں کی ایک مشترک خصوصیت یہ

ان میں باید و شاید کسی کو نوآبادیاتی نظام کے سیاسی وقار سے کوئی تعرض ہو۔ لیکن بعض دانشوروں کا وصف خاص ہے کہ انہوں نے سرسید احوالی احمد حسین آزاد کی طرح اپنے نئے حکمرانوں کے سیاسی ڈسکورس کو قبول نہیں کیا۔ مذہب جو ان فوٹو تھیبوں میں ایک ہیں۔ جنہوں نے اپنے ناولوں میں برٹش سرائے کے سیاسی ڈسکورس کی مزاحمت کی اور ان طرح ہندوستانی قوم باخصوص مسلمانوں کے تہذیبی اور مذہبی شخص کی حفاظت کی گنجائش فراہم کی۔

اس بدیہی امر سے کوئی نیکل حکمران ضرور واقف ہوں گے کہ محض علاقوں کی فتح اور انظم و نسق کی بحال حکومت کے استحکام کی ضمانت نہیں۔ سامراجیت کے استحکام کے لیے ضروری ہے کہ محکوم قوم کی قوت کے مرچنٹوں پر بھی قابو پایا جائے اور ان کی لہر وریاں اس امر میں لگ جائیں کہ یہ سرچشمے کورن کی نظر میں سے وقت قرار پائیں۔ ان مفکر کا حصول ایک ایسے ڈسکورس کے فروغ سے ہی ممکن تھا جس پہ براہ راست مدد ملت کا گنا نہ مڑتا ہو۔ ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کے سامنے بھی یہ مسئلہ تھا لیکن بادشاہت اور نوآبادیت میں یہ فرق قائم ہو گیا کہ بادشاہت بدیہ سے زیادہ یہ کر سکتا تھا کہ دین الہی قائم کرے یہ سرکاری منصب کی تقسیم میں مذہبی تعصب سے کام نہ لے۔ پھر بادشاہت میں سب کچھ حکم حاکم ہے لیکن نوآبادیاتی سامراجیت نے اپنے استحکام کے لیے ادارہ ساری سے کام لیا۔ جس کا مقصد بظاہر محکوم قوم کی فلاح و بہبود تھا لیکن باطن یہ ادارے حکمران اور عوام سے مائیں رہنے کی کڑی تھے۔ ایک طرف حکمران طبقے کے ڈسکورس کو فروغ دیتے (اردو ادب کی تاریخ میں انجمن پنجاب کی خدمات درواں ہیں لیکن اس امر کے دساویزی ثبوت بھی دستیاب ہیں کہ انجمن کے مقاصد میں ایک مقصد برٹش سرائے کا استحکام بھی شامل ہیں) اور دوسری طرف سامراجیت کے ہر عمل کا جواز یہ ادارے فراہم کرتے جس سے محکوم کو مطمئن کیا جاسکے۔

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان کو ایک نئے اور اجنبی ڈسکورس کا سامنا کرنا پڑا جسے یہاں کے روشن خیال دانشوروں نے ترقی کی کلید و زندگی کا معیار سمجھ کر قبول کر لیا۔ مذہب احمد نے ناول ابن الوقت میں دفاعی موڑ چڑھاتے ہوئے ہندوستانی تہذیب کی مدافعت کی۔ اس کا تعلق خواہ مخواہ سے ہندو ستر خواں سے یا لہجہ سے یا جیسے کسی بیماری کی طرف مخصوص قوی رویہ ہے۔

اس ناول میں ابن الوقت نے مصلحت سے کام لیتے ہوئے کسی مزاحمت کے بغیر نوآبادیاتی سامراجیت کے ڈسکورس کو قبول کر لیا ہے وہ حاکم قوم کے ڈسکورس کو ترقی کی کلید جانتے ہوئے اس کی روشنی میں اپنے تہذیبی ماضی کا فحش کرے اور کوشش کرتا ہے کہ ہندوستانی قوم اس ڈسکورس کو اپنا حاکم قوم کے برابر آجائے۔ ابن الوقت ایک رفارمر ہے جس کے ذمے عوام کی اصلاح ہے۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ ابن الوقت کے مصنف کو انگریزی حکومت سے کوئی تعرض نہیں۔ وہ حکومت کے قوانین اور سب دیا نہ جتنا دے کے مداح ہیں ان کا اصل تصادم تب شروع ہوتا ہے جب نوبل جنٹیں ابن

وقت نے غرر کے ہنگامے کے دوران یقیناً موت سے بچالیا ہے، اس وقت "کو" غیر "Other" سمجھتا ہے۔

پہلی Identity میں ضم کرنا چاہتا ہے۔ وہ ابن الوقت کے سامنے تجویز رکھتا ہے۔
 "میرے جتنے دوست ہیں سبھی تو آپ کی ملاقات کے شائق ہیں بلکہ بعض تو متقاضی ہیں ✓
 اس وقت ساری انگریزی سوسائٹی غیر خودی کی وجہ سے آپ کو نظرِ وقعت سے دیکھتی ہے۔
 اور میں چاہتا ہوں کہ اسی وقت کے ساتھ آپ کو انٹرویو کرادوں۔ یعنی صاحبِ لوگوں
 سے آپ کی دوستانہ اور برہم کی ملاقات کرادوں۔ مگر آپ سے اس بات کے کہنے کی
 معافی مانگتا ہوں کہ اس کے لئے آپ کو اپنی حالت کچھ بدنی پڑے گی۔ اور اگر آپ کو اس
 میں تعرض ہو تو شاید نہیں سنا بہتر ہوگا۔" (۳)

(ابن الوقت کی ۹۲)

نوبل ابن الوقت کو انگریزی مذاق کے مطابق خود کو ڈھالنے کی تلقین کرتا ہے۔ نوبل کے اس ڈیزائن سے
 معنی ہو سکتے ہیں "فوکو" کے خیال میں اس نوع کا رویہ طاقت (Power) اور تشدد (violence) کے درمیان
 جانے والا ناگزیر ربط ہے۔ حکمران طبقہ طاقت اور برتری کے نشہ میں تشدد سے کام لیتا ہے۔ نوبل ابن الوقت
 تشدد کی دو شکلیں دیکھ سکتی ہیں۔ اول انگریزوں نے مغلوب عوام (ہندو اور مسلمان) کی باہمی ٹامسوں،
 بڑھاوا دینے اور تفریق اور امتیاز کے پہلو اچاگر کیے۔ ہندوستان کے نوآبادیاتی ماحول میں اس امر کی صد مثالیں
 ہیں یہاں نوبل اس حربہ سے کام لیتا ہے:

"مسلمان کہتے ہی گئے غررے کیوں نہ ہوں اب بھی ان کے سروں میں تعزیر کے خیالات
 بھرے ہوئے ہیں جہاں تک میں نے تڑپا ہے مسلمانوں کے مزاج کا رفرمائی کے لئے
 نہایت مناسب ہیں میں نے ان کو کبھی ذلیل فوجیہ کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔ یہ لوگ سختی اور
 مصیبت کو بڑے استقلال کے ساتھ برداشت کرتے ہیں۔ ان کے ذہنوں میں خودت، ان
 کی عقلوں میں رسائی دوسری قوموں سے زیادہ ہے۔ راست بازی، راست گوئی، دیانت،
 محبت اور غیرت میں یہ لوگ اپنے ہم وطنوں سے ضرور سربراہ اور وہ ہیں۔" (ص ۹۴)

"ہندو فقیر جب بھیک مانگے گا گرگڑ، کر اور مری ہوئی آوار سے بھگواں بھڑکے، برخلاف
 مسلمان فقیر کے کہ فقیری میں بھی طے طے کو نہیں جانے دیتا۔ یا علی کہہ کر جو ایک ڈانٹ بتاتا ہے
 تو سارے محلہ چمک پڑتا ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ مدتوں اس قوم میں سلطنت رہی ہے یہ
 تمام صفات اسی کے آچار ہیں۔" (ص ۹۵)

کی جدت ملت، معمول کی منطق حل نہیں کر سکتی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ سچائی کی تلاش کے لئے یہ ضروری ہے۔ اور مذہب اور تہذیب کا اس دہا کی طرف جو بھی رویہ یا رجحانست ہے وہ ہمارے لیے ریاء و چال ہے۔ ان بات کا یہ ڈھنگ باوجود سطور پر کوئی نیل و سکورس کو من و عن قبول کرنے سے انحراف ہے۔ جبکہ امن الوقت سے ڈسکورس کو آخری صداقت سمجھ کر قبول کر لیا ہے۔

یہ ناول جب لکھا گیا، Colonization کا عمل زوروں پر تھا۔ اب اگر امن الوقت کی اصطلاح بن جاتی ہے یہ کردار امن الوقت نہیں ہوتا بلکہ اس کا کوئی ور نام ہوتا۔ ابھی وہ پروسس باقی تھا اس لیے مصنف نے اس کا اجماع کے بغیر ہی چھوڑ دیا۔

(۳)

اس ناول کی ایک معنویت اگر اس بات میں مضمر ہے کہ یہ بیسویں صدی کے ہم فکری میلانات اور انداز ہے تو دوسری معنویت اس کا حریق کار ہے جس نے ناول کے اکثر حصوں کو لائی بنا دیا ہے۔ نذیر احمد کے مسئلہ انگریز نہیں ہیں بلکہ امن الوقت اور اس جیسے افراد ہیں جنہوں نے ترقی کے نام پر اپنے قومی اور تہذیبی تشویش سودا کیا ہے۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ حکومتیں بد سکتی ہیں اور بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن کلچر و انسانی مظہر سے یہ تعلق روزمرہ تبدیل ہوتی سیاست سے نہیں۔ یہ عوام الناس و رعایتی کے مابین صدیوں کے ارتباط سے اجڑا ہے اور اپنے ضمیر میں علاقائی تعصب درانیا رکھتا ہے۔ لیکن امن وقت سمجھتا ہے کہ جس قوم نے تعقل پسندی آر دی اظہار کے سہارے غیر معمولی ترقی کی وہ قوم کائنات کی حقیقت دریافت کر چکی اور کچھ اس کا اسلوب زندگی ہے وہ اس ڈسکورس کے عین مطابق ہے۔ اس لیے کیوں نہ انگریزی اسلوب زندگی کو ترقی یافتہ سمجھ کر اپنایا ہے۔ سوچ کی یہ نیچ اور اس پر عمل پیرا جوان امن وقت کو مستحکم خیز کردار بنا دیتا ہے۔ اپنے ہم مسلک اور ہم شریک نظروں میں بھی اور اس کی نظروں میں بھی جن کی خوشی اور خوشنودی اسے جان اول سے عزیز میں امن الوقت نہیں سمجھ پاتا کہ اس کا یہ عمل کس طرح حاکم اور محکوم کے درمیان اناؤں کی کشمکش کا سبب بن جائے گا۔ اس پر وہ انہیں کی وہ مغربی اسلوب زندگی اپنا کر سمجھ دیتا ہے کہ وہ اب محکوم نہیں بلکہ سرکاری عہدے سے اسے ہٹا دیا صرف میں نے اس کے بربر کھڑا کر دیا ہے۔ لیکن انجام کار سے دسٹیں اٹھانی پڑتی ہیں۔ اور ایک ایسا وقت بھی آتا ہے کہ اس پاداش میں اس کے سرکاری منصب کو بے صبر بنا دیا جاتا ہے۔ یہ وہ Irony ہے جس کا فن کار نہ سنبھلا احمد نے کیا ہے۔ یہ IRONY اس وقت GROTESQUE سے آمیز ہو جاتی ہے جب امن وقت انگریزوں کے رہائشی علاقے سے کوچ کا حکم دیا جاتا ہے۔ اب وہ جس نئے مکان میں منتقل ہو رہا ہے اس کے حریف شرمندگی کا باعث ہے کہ بچہ الاسلام وہاں اپنے قیام کو ناسوزوں اور خلاف شرع سمجھتا ہے

یہ کتاب ہے۔ یہ کتاب اس تعلیم کی اچھ ہے۔ (۳)

$$T_{\mu\nu} = \frac{1}{2}(\partial_\mu \phi \partial_\nu \phi - \frac{1}{2}g_{\mu\nu}(\partial_\alpha \phi \partial^\alpha \phi))$$

میں جب فوت ہو جاتی تھام کے بعد کی جزیین سے تعلق رکھنے والے اس تاج کو کوہِ نعل پہنانا میرا فرض تھا۔ پسپا تاج سے واسطہ پڑتا ہے۔ نسون کا گھر روایتی گھر نہیں ہے۔ خود نشون تاجاں منشا ہوئے۔ شہریت کا یہ تاج درمیان رہا ہے جس نے اپنے گھر کو مخرج کے جہر سے آلودہ کر دیا ہے۔ وہ اپنا دار و اتار لے کر گئے۔ یہاں کی رہن سے دور ہوا ہوا ہے۔ دوسری طرف کلیم ہے جس سے رائی تعلیم حاصل کی ہے۔ یہ سب سے بھی رہا نہیں۔ انصوت کی اصطلاحی کوششوں کے خلاف جنگ چھیلا دیتا ہے۔ اس جنگ میں ہمت نہیں رہا۔ ایک سے جا تے تھے بلکہ اس کی زبان سے نکلے گئے الفاظ زیادہ اہم ہیں۔

مخدوم صاحب نے ماں باپ ہونے سے انکار نہیں۔ گفتگو اس بات میں ہے کہ تم کو میرے
معاذ میں رہنا چاہیے یا نہیں؟ اختیار ہے یا نہیں۔ سو میں سمجھتا ہوں کہ نہیں ہے۔ تم کہتی ہو
کہ یہ مخدوم کی غلطی ہے تو کیا سناؤ گے کہ ماں باپ پر اولاد کا تعلیم کرنا فرض ہے۔ سو مل تو
میں ہے۔ اصل تعلیم میں نہیں سمجھتا اور مانا کہ داخل تعلیم ہو بھی تو میرے نزدیک صرف وہی
بارہوی کی نہیں اور بہت حاجت تعلیم ہے۔ اس کے بعد ماں باپ کوں کی رائے میں کچھ دخل

کلمہ براہ راست اپنے والد سے مخاطب ہے

”ہر شخص اس بات کو اچھی طرح جان چکا ہے کہ اس انتظام جدید کی مخالفت سے ہر قسم کے حرج نہیں رہ سکتا۔ میں نے اپنی طرف سے بہتری کوشش کی کہ مجھے کو اپنی مخالفت آپ کے درد کا ہر کرنے کی ضرورت نہ ہو مگر آپ کے اصرار سے مجھے مجبور کر دیا اور اب ناچار مجھے آج اپنے کہ میں شروع سے اس انتظام کا مخالف ہوں اور میرا اگر یہ میری رائے کے خلاف ہر دینے کے لئے کافی تھا۔ میں ایک ہا کے برابر اپنی طرز زندگی کو نہیں بدلا سکتا۔ اور اگر تو اس سخت گیری کے خوف سے میں اپنی رائے کی آزادی باقی نہ رکھ سکوں تو تب ہے میری ہمت پر۔۔۔ آپ کو اپنے گھر میں ہر طرح کے انتظام کا اختیار حاصل ہے مگر اس جبری انتظام کے وہی لوگ پابند ہو سکتے ہیں جن کو اس کی واہمیت تسلیم ہو یا جو اس کی محنت پر قدرت نہ رکھتے ہوں اور چونکہ میں دونوں طبقوں سے خارج ہوں۔ میں نے اپنی حالت کی میں سمجھی کہ گھر سے الگ ہو جاؤں۔“ (ص ۸۸)

ایک اور جگہ کلمہ کے الفاظ ہیں۔

”جبکہ مجھ کو اپنا نیک و بد سمجھنے اور نفع نقصان میں تیار کرنے کی عقل ہے تو مجھ سے یہ کہنا کہ یہ کرو اور یہ مت کرو گویا مجھ کو بے تمیز لڑکا بنانا ہے۔“ (ص ۹۳)

یہ خط کشیدہ اغاظ کلمہ کے ڈسکورس میں کہاں سے آئے ۱۸۵۷ء سے پہلے کے دانشور نے مرہا پے میں عبادت کا پراسکورس تاجید ہے۔ یہ اصلاً تعقل پسندی کی دین ہے جس سے انفرادیت پرستی Individualism اور نظریہ راب کی آزادی و فردیت ملا۔ اصلاً کلمہ بھی کو ڈیٹل نظام کا زاید ہے جس کی تربیت میں ایک طرف غیر مستحسن رویا پر مبنی ماحول کا کردار ہے تو دوسری طرف وہ شعوری یا، شعوری طور پر کو ڈیٹل ڈسکورس کے منطقی و صحیح انفرادیت پرستی سے متاثر ہے حوالے اس اجتماعیت سے بغاوت پر اکساتا ہے جس کے قیام کا نصوص نے بیجا اٹھایا ہے۔ ناول ابن الوقت سے اس کی شہادت ملتی ہے۔ حجت الاسلام کے الفاظ ہیں

”ایک ایک لونڈا جس کو دین سے مس نہیں، سبب نہیں، دین کی اس کے ذہن میں قدر نہیں، وقعت نہیں، دین کی باتوں میں غور کرنے کی اس کی عمر نہیں، حالت نہیں، دین کی اس کو طلب نہیں، تلاش نہیں، ناواقف، بے خبر، پر خود غلط، چل اسلام کا مجدد و اور قادم رہنے اور نیا اصول میں رہنے لگنے۔ لیکن اب زمانے میں لوگوں کے خیالات، دین سے پیسے

برکت ہوئے ہیں کہ عینیت میں مسابقت کرتے ہیں بیلٹری کے ساتھ چوڑی اور سر زوری
 اور آپ کرتے ہیں سو کرتے ہیں قومی خیر خواہ اور فارغ رہیں کہ دوسروں کی بات مارتے ہیں سو
 اٹھ۔۔۔ (ع ۲۱۰)

ابن وقت جو بڑھتا ہے
 'جی حضرت اور بچو لے بچا۔۔۔ مانے گئے کہ لوگ حدی سے مذہبی ڈھکوسلوں کا یقین کر
 یا کرتے تھے اب عقل کا دور دورہ ہے۔ شاید آپ کو بھی اس سے انکار نہ ہوگا کہ آج کل
 نر کے گلے دھتوں کے بدعنوان و چھیوں میں اڑاتے ہیں۔ اور عقل کے آگے مذہب کی ال
 گھبراہٹ کی ہے۔' (ع ۲۱۱)

گویا بھیم اسکورس کو دیکھ لیا گیا ہے۔ اس ڈسکورس سے تعلیم کی وابستگی روہنی ہے۔ نذیر اللہ نے اس
 روہنی کردار کو حقیقت کی سنگلاخ چٹان سے کراہا ہے۔ آجی فنر کے جیرایہ میں، کبھی جیراوی کے جیرایہ میں، کبھی
 کیچر بنا کر اور کبھی RONY کے جیرایہ میں اور اکثر GROTESQUE کی آمیزش کے ساتھ۔ کلمہ ہے
 'سکورس' سے اس حد تک وابستہ ہے کہ وہ آپ کی مدد سے جس سے رہائی پانے کے باوجود اپنی انفرادی انا کو پس
 جاتی انا کے مدعا میں Surrender نہیں کرتا اور نئی دنیاؤں کی ناکام تلاش میں نکل پڑتا ہے۔ یہ روایت ایک
 وابستہ ہے جسے حقیقت سے نکرا کر پاش پاش ہی ہوتا ہے لیکن نصوص جماعتی تا سے وابستہ ہو کر خود کو اور اپنے اہل
 خاندان کو مزید اتالی انتشار سے بچیتا ہے۔ یہ وابستگی اس کے اہل خاندان کے لئے بہتر مستقبل داتی ہے۔

نام طور پر نصوص کی سخت گیری و رہے ایک رویہ کو بدفہم دست بنایا گیا ہے لیکن اسباب پہ غور کیے بغیر سخت
 گیری کی ایک وجہ نہ ہو سکتی ہے کہ اس کو ضرورت پڑنے پر بے چلک ہوتا پڑتا ہے۔ پھر سندوستانی سانچہ 'اسم
 مع ثمر و پیرن بنیادوں پر قائم ہے جہاں آپ کا ایک بڑا سا ہے۔ لیکن سم کتہ یہ ہے کہ نصوص کا عمل 'سورٹائی'
 کے معنی مطابق ہے۔ ڈرافٹور کیجئے۔ ہندوستان سیاست پر غیر قابض ہے۔ کیا سیاسی شکست کے معنی یہ ہیں کہ جتنا
 حکمرانوں کے تئیں عمل شکست تسلیم کر لی جائے۔ سیاسی شکست کی تلافی اس طرح ممکن تھی کہ ایک چھوٹی سی حکومت
 جو خواہ امریکہ، مالدیو، یا ہو۔ جو ٹیم کی جائے جس کا حکمران اس گھر کا قانونی شخص ہو۔ یہ شخص اہل خانہ کی ذاتی
 اخلاقی اور روحانی تربیت کے مدد و دیوی لذت رہ جہود کے اسباب بھی مہیا کرے۔ نصوص کے الفاظ ہیں

"ہر گھر میں ایک مالک، ہر محلے میں ایک رئیس، ہر بازار میں ایک چوہدری، ہر شہر میں ایک
 حاکم، ہر ملک میں ایک شاہ، ہر فرقہ میں ایک سپہ سالار، ہر کام کا ایک افسر، ہر فرقہ کا ایک
 مرزا ہو۔" عرصہ بر گھر ایک چھوٹی سی سلطنت ہے اور جو شخص اس گھر میں ایک بڑا

بڑھا ہے اس میں مجنزلہ بادشاہ کے ہے اور گھر کے دوسرے لوگ بطور عاید اس کے محکوم ہیں۔ اگر ملک کی بد نظمی یا کم ملک کی غفلت اور بے عنایتی سے ہوتی ہے تو ضرور اس گھر میں جو خرابی ہے اس کا الزام مجھ پر ہے اور میں نہایت مذمت و حسرت کے ساتھ تسلیم کرتا ہوں کہ اب تک میں بہت ہی غافل بادشاہ اور بڑا ہی بے خبر کام رہا ہوں۔ میری غفلت نے میرے ملک کو غارت اور میری سلطنت کو تباہ کر دیا۔ میری بے خبری نے مجھے کو ضعیف الاختیار بنا دیا بلکہ رعیت کو بھی ایسا سقیم الحال کر دیا کہ اب ان کے پینے کی مہد نہیں۔۔۔ (ص ۱۲۲، ۱۲۳)

”تشیبہ و تمثیل“ کا یہ پیرایہ ظہور اور اس میں موجود اشارے اس دور کی تاریخی حقیقت کی یاد دلاتے ہیں۔ تاجدار کے ہوئے اعلیٰ سیاسی نظام ملک۔ یہی ایک صورت تہذیبی اور جہائی تھا کی نذر احمد کو نظر آئی۔ اس موضوعاتی پس منظر میں یہ خیال طے ہو گیا جتنا کہ نذر میر احمد سے کلیم کا BETRYAL ہو (”صف فرخی۔۔۔ سوغات“) مصنف کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ کلیم کا انجام اس ناول کا لازمی منطقی جز ہے جس کے بغیر یہ ناول اپنا مقصد حاصل نہیں کرتا۔ ان اوقات کی طرح اس ناول میں بھی نذر میر احمد کا مقصد کولونیل ڈسکورس کی مزاحمت اور اپنے مذہبی و اخلاقی ڈسکورس کی حفاظت تھی۔

(۶)

نذر میر احمد کے ناول آج کے ذوق کو پیل نہیں کرتے تو اس کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ انھوں نے کمزور ناول نگار بلکہ مستقبل کی قوی تاریخ جن راہوں پر گامزن ہوئی اس نے نذر میر احمد کے نگری سرچشموں کو بے معنی قرار دیا لیکن موجود زمانہ کی ملکی اور بین القومی کشمکش میں ان ناولوں کی دانشورانہ اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ اس عہد کا یہ سی ہورس کولونیل کے کولونیل ڈسکورس اور اس کے ظہور اخلاقی حربوں کی یاد دہنا ہے کہ کس طرح سیاست اپنے حکام اور پچیدہ کے لئے تشدد، violence سے کام لیتی ہے۔

اس پوسٹ کولونیل عہد میں زیادہ ضرورت کولونیل ڈسکورس سے تردید حاصل کرنے اور تاریخ کو DE COLOINIZE کرنے کی ہے۔ اس لیے کہ ابھی بھی مغربی ڈسکورس کی ماس جیت ہمارے گلے کا طوق ہے۔ نذر میر احمد نے بہت پہلے اس سست میں ایک کمزوری کوشش کی جو عہد اور اس کے جبر کو دیکھتے ہوئے ایک بڑا کارنامہ

حوالہ جات

- ۱۔ یو۔ اوز صمد Aspect of Novel p 48
- ۲۔ حقہ voprosy p 459
- ۳۔ افسانہ نگار۔ مکتبہ جامعہ ملی، مارچ ۱۹۸۰ء۔ مضمون کے سارے حوالے اس انڈیکس سے ہیں۔
- ۴۔ توجہ انصاف۔ اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۹۱ء مضمون کے سارے حوالے اس انڈیکس سے ہیں۔
- ۵۔ مہاراجہ سوامی "لکھنؤ تحریک" کوئی مدبر احمد سہر، ملی نژاد، جون ۱۹۹۳ء

نوآبادیاتی پس منظر میں ”ابن الوقت“ کا مطالعہ

صفدر رشید

یورپ میں نشاۃ الثانیہ کے بعد سے جن انسان مرکز اور عقل پرست رویوں کے تحت ایک نئے دور کا آغاز ہوا ہے اصطلاحاً جدیدیت کی تحریک کہتے ہیں۔ اس اصطلاح سے کافی انتشار پیدا کیا ہے اور مختلف بلکہ متضاد معنی میں بھی استعمال کی جاتی ہے۔ بیسویں صدی میں اس عقل پرستی اور حسیت دے رویے کے خلاف یورپ ہی سے مختلف سطحوں پر آوازیں بلند ہونا شروع ہوئیں، اسے بھی جدیدیت کہا جاتا ہے۔ اظہار یہ دونوں قسم کی جدیدیت متضاد عناصر کی حامل ہے۔ مگر اپنی رذیل میں چند باتوں کو چھوڑ کر یہ ایک ہی چیز ہے۔

بعد جدیدیت ایک دور کا عبوری نام ہے۔ اس دور کی شکل و صورت ابھی پوری طرح نکھر کر سامنے نہیں آئی۔ کم از کم تین بات تو طے ہے کہ یہ دور جدیدیت کے دور سے مختلف ضرور ہے اور جدیدیت کی بیواہی رواج سے اس میں اگراف موجود ہے:

”جدیدیت نے مذہب کے بجائے عقلیت، برہنہ کے بجائے اخلاقیات، روحانیت کے بجائے مادیت، مابعد الطبیعیات کے بجائے سائنس اور ترقی کو ترجیح دی جب کہ مابعد جدیدیت سے تاریخ اور سماج جاتی کے بجائے ثقافتی مطالعات کو زیادہ اہم قرار دیا۔“

اس بدلے ہوئے دور میں مصنف کے بجائے قاری نے زیادہ اہمیت حاصل کرن ہے اب ٹیکسٹ کی بجائے ٹیکسٹ زیادہ اہمیت کا حامل ہے کیونکہ اس طرح پوری تہذیب اور متن شرعہ کا مطالعہ ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کا اطلاق صرف نئے متن پر ہی نہیں ہوا بلکہ ماضی کے متن کا مطالعہ بھی زمرہ نوی خطوط پر کیا گیا۔ اس ضمن میں سب سے اہم کام یڈروو سعید کا ہے۔ ان کا دو کتابوں *Orientalism* (شرق شناسی) اور *Culture and Imperialism* (ثقافت و سامراج) نے نئے مباحث کو جنم دیا۔

یڈروو سعید کے مطابق نیشاۃ الثانیہ کے بعد یورپ میں مخصوص حالات کے پیش نظر ”مشرق“ کا تصور ابھارا گیا۔ مشرق سے نہ سمجھ آنے والا حسن وابستہ کیا گیا مشرق کو ایک معروض کے طور پر پیش کیا گیا۔ جس کا مطالعہ درکار قوم انشوراء سطح پر یہ کام نہاں، ادب، تاریخ، فلسفہ، غرض بہت سے شعبوں میں کیا گیا۔ مغرب نے اپنے لیے ایک

”دگر“ (other) پیدا کیا۔ اس ”مشرقت“ کے روبرو مغرب نے قوت اور شناخت حاصل کرنا چاہی۔ اس طرح شرق ہندی درحقیقت ”دگر“ اور ”ہم“ کا تنازعہ ہے۔ جس کا عملی اظہار نوآبادیوں کی صورت میں ہوا۔ اسی پس منظر میں یڈورڈ سعید نے ”ثقافت اور سامراج“ میں انگریزی ناول، بالخصوص کانروز و جین آسٹن کا مطالعہ کیا۔ ایڈورڈ سعید کے بقول ایک مخصوص ثقافت کو فرد رخ دینا اور دو مختلف ثقافتوں کو پروان چڑھانا سامراجی ایجنڈا ہوتا ہے۔ وہ اس بات پر حیرت زدہ ہیں کہ انگریزی ناول میں انگریزی اور ”دیگر“ ثقافت استے نہ دراز طریقے سے پیش کی گئی ہے کہ جسے نظر انداز نہیں کیا جاتا چاہے تھا۔ وہ سامراج اور انگریزی ناول میں بھی ربط کاٹل کرتے ہیں۔

ایڈورڈ سعید کے بقول سامراجیت اور ناول کا کٹھ جوڑ پرانا ہے۔ ناول نے ثقافت کو ایک خاص رخ سے پیش کیا ہے۔ ناول نے نوآبادیت کے لیے راہ ہموار کی۔ دونوں نے ایک دوسرے کو تحفظ فراہم کیا۔ ناول کے بیاہرے میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ مقامات بحال سے اخلاقی، سیاسی، اقتصادی مست بند کر سکے۔ اس لیے ڈکنز، چیکرے، جارج ایلیٹ، کورڈ، جین آسٹن جیسے ناول نگاروں کے ہاں سمندر پار ملک، سستی مزدوری، گوردوں اور سیاہ فاموں کی، قدر میں فرق، یورپ کی برتری اور یسٹا اور افریقہ کی سستی جیسے موضوعات فطری انداز میں در آتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید لکھتے ہیں:

”پہلی جنگ کے وقت برطانوی ایسا بر منطق پر غالب آگئی تھی اور یہ سولہویں صدی کے اواخر میں شروع ہونے والے عوامل کا نتیجہ تھا۔ یہ محض ایک اتفاق نہیں ہے کہ برطانیہ نے ناول کا رواج ڈال اور اسے قائم رکھا۔ جس کا کوئی یورپی مقابل یا مساوی نہیں تھا۔ کم از کم انیسویں صدی کے نصف اول میں فرانس کے پاس یہ دو ترقی یافتہ عقلی ادارے تھے۔۔۔ ایکڑیاں، یونیورسٹیاں، انسٹی ٹیوٹس، جرائد وغیرہ۔۔۔ لیکن اس کی کا ازالہ برطانوی ناول کے غلبے نے کر دیا۔“ (۲)

ہندوستان میں ۱۸۵۷ء نے ہماری سیاسی تاریخ کو ہی نہیں بدلا بلکہ ہمارے شعور اور رویوں کو بھی بدل کر رکھا دیا۔ نوآبادیاتی صورت حال وضع کی گئی اور ایسا محض عسکری قوت کے بل بوتے پر ممکن نہیں تھا۔ یہ صورت حال انقلابی شدہ تھی، نوآبادی کا راپنے مفادات کو طول دینے کے لیے بہت اندامات کرتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام محویت پر قائم ہوتا ہے اور اس تقسیم کا اختیار نوآبادی کار کے پاس ہوتا ہے یک کے اختیار میں اضافے کا مطلب دوسرے کے اختیار میں کمی ہوتا ہے مرن زندگی مشاغل، مہارت، تفریح، رہائش، غرض ہر شے میں محویت کا اظہار ہوتا ہے۔ ناصر عباس نیئر لکھتے ہیں:

”لوآباد کا اپنی شخصیت، اپنی ثقافت، اپنے علمی ورثے، اپنے سیاسی نظریات، اپنے فنون کے بارے میں جو آراء پھیلے ہوئے، وہ لوآبادیاتی دنیا کے افراد کی شخصیت، ثقافت، علم، اور فنون کے متعلق موجود آراء کے متضاد اور انھیں بے دخل کرنے والی ہوتی ہیں۔“ (۲)

مقامی باشندوں کے بارے میں ایک تصور حودان پر مسلط کر دیا جاتا ہے۔ انھیں بتایا اور یاد دہرایا جاتا ہے کہ وہ کیا تھے اور کیا ہیں۔ علمی، سیاسی، ثقافتی غرض ہر طرح کی تاریخ کو خاص راویے سے دکھایا جاتا ہے۔ نوآبادکار کی برتری ثابت ہونے کے بعد نوآبادیاتی نظام کو مستحکم کر دیا جاتا ہے۔ اس سے رکی اور غیر رکی طور پر ایک ایجنڈے پر کام کیا جاتا ہے۔ فورٹ ولیم کالج ہو یا انجمن پنجاب سب نے مقامی باشندوں کے لیے ایک دنیا تشکیل دینے میں کردار ادا کیا۔ علی گڑھ تحریک کو اس زاویے سے دیکھا جاسکتا ہے۔

یعنی ایک صورت، بیرونی مغربی کی ہے جس میں نوآبادکار کی ہر سطح اور ہر مقام پر برتری طے شدہ ہوتی ہے۔ ظاہر یہ گروہ عقل پرست دکھائی دیتا ہے مگر ذہنی مغلوبیت کے بعد خود مختار حیثیت قائم رہنا ممکن نہیں رہتا۔ نوآبادکار اپنی اور مقامی زبانوں کی ترویج پر خاصاً زور دیتے ہیں۔ فورٹ ولیم کالج کی پالیسی میں مقامی زبانوں کی ترویج شامل تھی۔ اس گروہ کا مقصد مشرق شناسی تھا۔ لیکن کچھ عرصے بعد کمپنی میں دوسرے گروہ غالب آ جاتا ہے، جس کا نمائندہ لارڈ میکالے تھا۔ اس نے مقامی زبانوں کے بجائے انگریزی کو فروغ دیا۔ اس کے نزدیک اس پالیسی کے دو نتائج برآمد ہوں گے، ایک کاروبار حکومت کے لیے افراد تیار ہوں گے، دوسرے ایسے ہندوستانی پیدا ہوں گے جو اپنی سوچ اور رویوں میں انگریز ہوں گے۔ اس طرح صحرے میں شمولیت کا ذریعہ وسیع ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس پالیسی کے نتیجے میں کبھی کو مستحکم ملنا تھا۔ مقامی باشندوں میں اس گروہ کی نمائندگی سرسید کر رہے تھے وہ لکھتے ہیں

”اگر ہم اپنی اصل ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول

جائیں۔۔۔ ہماری زبان یورپ کی اعلیٰ زبانوں میں سے انگلیش یا فرنگ ہو جائے۔“ (۳)

اس عہد کی سب سے توانا شخصیت سرسید کی ہے۔ انھوں نے زبان، ادب، سیاست، معاشرت، تعلیم غرض ہر شے کو بدلتے ہوئے حارت کے مطابق دیکھا اور وسیع تر انقلاب کے حوالاں تھے۔ انھوں نے جس طرح کا معاشرہ تشکیل دینا چاہتے تھے، ادب میں آپ کا خواب محمد حسین آزاد اور حالی نے پورا کیا۔

حالی نے مقدمہ میں جس ادبی نظریہ سازی کو فروغ دیا اس میں بھی اردو شاعری اور اس کی جانچ کے نئے معیار قائم کیے گئے۔ اور باوجود اپنی مشرق پسندی کے شعوری اور غیر شعوری طور پر اسی ایجنڈے کے فروغ کا باعث بنا۔ اس طرح کھائی کی ورثے کے خلاف مہم اپنے ہی بزرگوں نے چلائی۔ بالآخر ایک ایسی فضا قائم ہو گئی جس کے نتیجے میں ایسے ہندوستانی تعلیم یافتہ نوجوان پیدا ہوئے جو رنگ و نسل کے اعتبار سے ہندوستانی اور کردار اور روح کے

معتبر سے برطانوی سراج کا نوا باریانی ماؤں تھے، "شریف زادہ" میں عابد حسین کا کردار ایک نئے نظم کا
ہندوستانی کا ہے۔ ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں
'برطانوی سراج نے ہندوستانیوں کے ذہن کو ایسے مغربی رنگ میں رنگنے کا خوب دیکھ
تھا کہ ان کی اپنی روایت ان کے بچے بے وقت اور ناقابل تقلید بن جائے۔' (۵)

مقامی باشندوں میں دوسرا رویہ بغاوت کا ہوتا ہے۔ اس رویے کا سہا کرنے کے لیے نوا بدار پہلے سے
ی تیار ہوتے ہیں اور یہ تیاری محض قوت کے مل پوتے پر نہیں ہوتی بلکہ دور رس نتائج حاصل کرنے کے لیے ہر
تعلیمی و ثقافتی پالیسیاں مرتب کی جاتی ہیں۔ ہاں گروہ منف امتی گروہ کی سب سے زیادہ دور اندیشی کا ثبوت دیتا ہے۔
ہاں گروہ امتداد کی ظاہری چکاچوند اور ترقی سے مرعوب نہیں ہوتا۔ لیکن اس گروہ کا بھی ایک حصہ ظاہر پرست اف
ہوتا ہے اور نوا بدار کی ہر شے سے نفرت کا اظہار کرتا ہے جیسا کہ نذیر احمد "بن الوقت" کے آغاز میں کہتے ہیں

"انہن الوقت (بظور کردار) کی تشہیر کی بڑی وجہ یہ ہوئی ہے کہ اس نے ایسے وقت میں

انگریزی وضع اختیار کی جب کہ انگریزی پڑھنا کفر اور انگریزی چیزوں کا استعمال ارتداد سمجھا

جاتا تھا۔۔۔ بن الوقت جیسے مدتی نہیں تو اس کے ہم خیال خال خال اور بھی چند مسلمان

تھے جن کے لڑکے اکا کاہلی کالج میں پڑھتے تھے۔ ان لڑکوں میں سے اگر کوئی عربی فارسی

جماعتوں میں اٹھتا اور کچھ بچہ کرپانی پی پیتا تو مولوی لوگ مکے ٹوڑ ڈالتے۔" (۶)

ہاں گروہ کا دوسرا حصہ وسیع انظر حق۔ وہ نوا بدار کی تہذیب کے شعور کو مدامات کی شکل میں دیکھتا تھا۔ اس

گروہ کے نمائندہ اکبر آبادی ہیں

"انجید اہل اور ہاں گروہوں کے علاوہ ایک تیسرا نقطہ نظر بھی سامنے آتا ہے جو آفاقی ہے۔ نوا بدار اور مقامی

ہندوؤں کی دنیا میں جو شمولیت پر قائم ہوتی ہیں، قدر مشترک تلاش کی جاتی ہے۔ فانی نقطہ نظر کو دراصل انجید اہل

نقطہ نظر کی ہی وسیع خیال کیا جائے تو بہتر ہے کیونکہ یہ نقطہ نظر برابری کی بنیاد پر قائم نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً جب

سائنس کو کسوٹی مان کر مذہب کو پرکھا جائے تو برتری ہو سائنس اور دے کی ہی ثابت ہوتی۔ دونوں دنیاؤں میں

اشتراکات تلاش کیے جاتے ہیں لیکن اس سب کے باوجود مشرق مشرق رہتا ہے اور مغرب مغرب۔ سرسید دینیات

اور ثقافت کے میدان میں اشتراکات تلاش کرنے کے باوجود بھی دونوں میں فرق و افتراق کو کم نہیں کر سکے۔

ادھر ہندوستان میں غزل کے مقابلے پر نظم اور داستان کے مقابلے پر ناول کے لیے ادبا ہمو کی گئی۔ نظم کے

سلسلے میں سرسید "دار و حالی کی کوششوں کا ذکر ہو چکا ہے۔ نظم اور ناول میں یہ خوبی ہے کہ یہ دونوں مخصوص نقطہ نظر

کے فروغ کے لیے آسان استعمال کی جاسکتی ہے۔ ابوالکلام قاسمی تحریر کرتے ہیں کہ انگریز سرکار نے ناؤں کے

روانگے لیے باقاعدہ ترغیب دی۔

”ان (ڈپٹی نذیر احمد) کو ناؤں لکھنے کی تحریک حکومت کی طرف سے انعام سے جانے کے اعلان سے ملی۔ اس لیے جس حد تک ان سے ممکن تھا انھوں نے حکومت کے سامنے کے مطابق اپنی تحریروں کو ڈھالنے کی کوشش کی۔“ (۷)

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی ساج حاکم اور کالے اور گورے میں تقسیم ہوا اور محکوم تقسیم ہوئے۔ کسی بھی قوم پر حاکمیت سے غلبہ حاصل کرنے بعد تدار میں استحکام اور طواست پیدا کرنے کے لیے سیاسی، ثقافتی، تعلیمی ذہیت کے پروگرام ترتیب دیے جاتے ہیں ایک طرف مراعات یافتہ طبقے، دوسری طرف تقسیمی نظام کی بدولت ہندوستان میں ایسے خاندان اور افراد بڑی تعداد میں وجود میں آ گئے تھے جو پٹی تہذیب و تاریخ سے شرمندہ تھے اور مغربی تہذیب و فکر سے مرعوب۔ ۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک بہت سے اردو ناؤں کا موضوع مغربی تہذیب و فکر کے اثرات ہے۔ ان میں خاص طور پر ڈپٹی نذیر احمد، مرزا محمد ہادی رسو، قرۃ العین حیدر و وزیر احمد قابل ذکر ہیں۔ ریفرنٹاے میں ڈپٹی نذیر احمد کے ”ابن الوقت“ کا مطالعہ نوآبادیاتی پس منظر میں کیا جا رہا ہے۔

گرچہ ڈپٹی نذیر احمد کو ناؤں لکھنے کی تحریک حکومت کی طرف سے انعام دیے جانے کے بعد ملی نگراں کا معاملہ ”یہ رکانِ خسہ“ سے جدا تھا۔ آپ کے ناؤں میں بظاہر دو متضاد تہیں لکھی ہیں۔ ایک یہ کہ آپ برٹنوی راج کو ہندوستان کے لیے ایک نعمت سمجھتے تھے اور دوسرا یہ کہ آپ مغربی تہذیب کو برٹنوی راج پر قبضہ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے ثقافتی وراثہ پر ورثے کے بارے میں آپ کا رویہ حالی اور آزاد سے مختلف تھا۔ آپ کے ناؤں میں شرقی اور مغربی انداز کی کشمکش دکھائی جاتی ہے اور یہ کہ اتنا آسان نہیں ہوتا کہ آپ کا جھنڈا کس طرف ہے، مثلاً ابتداء میں محسوس ہوتا ہے کہ ”ابن الوقت“ مغربی فکر اور تمدن کے سامنے پائی اختیار کر رہا ہے مگر آخر میں اس کی شخصیت کا کھوکھلا پن واضح ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ وہ ن مہنوں میں نوآبادیاتی فکر کے اثر کی ایک شخصیت کا کھوکھلا پن واضح ہو جاتا ہے۔ تاہم حالی اور آزاد کے برعکس آپ مغرب اور شرق کی کشمکش کا میاں سے پیش کرتے ہیں۔ اس دور کا ہندوستان فکری اور جذباتی سطح پر دو حصوں میں تقسیم ہو رہا تھا۔ آپ کے ہاں دو طرح کے کردار واضح ہیں۔ ایک وہ جو اپنے آپ کو بدلتی ہوئی صورت حال کے مطابق ادا کرتے ہیں اس گروہ کی نمائندگی کلیم، جتلا، لاسید، نظر کرتے ہیں۔ دوسرا گروہ پرانی اقدار سے چمکا ہوا ہے۔ اس کی نمائندگی نصوح، میر تقی ورجتہ السلام کرتے ہیں۔ اس دور کے ہندوستان میں مغربی اور شرقی اقدار میں تصادم کی صورت حال ”ابن الوقت“ سے بھرپور عکاسی کی گئی ہے۔ ناؤں کی پہلی ہی لہجہ سے اس تصادم کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ قدرے طویل

تنہا پیش کیا جا رہا ہے۔
 'ابن اوت' (بطور کردار) کی نشہ کی بڑی وجہ یہ ہوئی کہ اس نے ایسے وقت میں انگریزی
 وضع اختیار کی جیسا کہ انگریزی پڑھنا کفر اور انگریزی چیزوں کا استعمال ارتداد سمجھا جاتا
 تھا۔۔۔ دہلی کالج نڈوں بڑے زور سے پڑھتا تھا۔ مکمل لٹ آئے اور تمام درس گاہوں کو دیکھتے
 بھٹے پھرے۔ تدریسی ایسی ہو کہ جس جماعت میں جاتے، مدرس سے ہاتھ ملاتے،
 بڑے سوہنی، صاحب نے طوطا کو ہا ہول غواستہ آدھا مصافحہ کیا تو سہمی مگر اس ہاتھ کو عضو
 نجس کی طرف، لگ تھلک لیے رہے۔ ماٹ صاحب کا منہ موڑنا تھا کہ بہت مہلے کے
 ساتھ انگریزی صہ بن سے نہیں بلکہ مٹی سے رگڑ رگڑ کر اس ہاتھ کو دھو ڈال۔ سرکار بہ منزلہ
 مہربان باپ کے تھی اور بیوں بھلی رعیت بجائے معصوم بچوں کے۔ انگریزی کا پڑھنا
 ہمارے بھائی بندوں کے لیے کچھ ایسا ناموسوار ہو جیسا آدم اور اس کی نسل کے حق میں
 جیہوں کا کھالینا۔۔۔ انگریزی زبان انگریزی وضع کو اوڑھنا پھوٹا بنایا تھا۔ اس غرض سے
 کہ انگریزوں کے ساتھ لگاؤ ہو مگر دیکھتے ہیں تو لگاؤ کے عوض رکاوٹ ہے اور خیار
 کی جگہ نفرت، حکم و محکوم میں کشیدگی ہے کہ بڑھتی چلی جاتی ہے دریا میں رہنا مگر مجھ سے ہیر
 دیکھیں آخر کار یہ اونٹ کس کرٹ بیٹھتا ہے۔۔۔ انگریزی اخباروں میں جس کے ایڈیٹر
 انگریز ہیں یا ہوائے انگریزی کی ہمیشہ خاک اڑتی جاتی ہے۔۔۔ ایک دوست مائل تھے کہ
 ایک باران کو ایک انگریز سے ملنے کی ضرورت تھی۔۔۔ انھوں نے اپنے کانوں سے سنا کہ
 اندر بہت سے انگریز جمع ہیں اور ہندوستانیوں کی انگریزی کی نقییں کر کے قہقہے لگا رہے
 تھے۔ وہ دوست یہ بھی کہنے لگے کہ جس انگریز کی ایسی ہو رہی تھی بے شک وہ ان کی قابل
 بھی تھی اور اہل زبان کو ہمیشہ دوسرے ملک وادوں پر ہنسنے کا حق ہے۔ مگر ہندوستانیوں کی
 انگریزی مگر ہنسنے کے قابل ہے تو اس کے مقابل میں انگریزوں کی اردو رونے کے
 لائق۔۔۔ سامی سامی عمر ہندوستانی سوسائٹی میں رہتے ہیں اور پھر بھی وہی دل کیا
 مانگتا۔۔۔ انگریز کی عمل دہی نے ہماری اولت، ثروت، رسم و رواج لہاں، وسیع طور
 طریقہ مذہب تہذیب، علم ہر شراکت سب چیزوں پر تو پانی پھیر ہی تھا۔ ایک زبان تھی
 اب اس کا بھی یہ حال ہے کہ دیر انگریزوں نے لغو و قبیح کی وجہ سے اکھڑی اکھڑی غلط
 مربوط اردو یعنی شریع کی، اصرار بر صیب کہ سلتا بہ پسند و تہرست ہمارے ہی بھائی ہند

تھے اس کی تحدید کرنے۔ ایک صاحب کا ذکر ہے کہ چچی خاصی ریش و پروت آماز جوانی میں وہیت گئے چار پانچ برس ولایت رہ کر آئے تو کسی مٹی جوئے کے انگریزی رد میں بہ ضرورت کبھی بات کرتے تو رک رک کر اور غصہ بھر بھر کر اور آنکھیں میچ میچ کر جیسے کوئی سوچ سوچ کر مغز سے بات اُتارتا ہے۔ (۸)

اس اقباس سے درج ذیل نکتے بالکل سامنے آتے ہیں۔

۱۸۵۷ء میں سیاحی طور پر مغلوب ہونے کے بعد برصغیر میں مغربی تہذیب و تمدن کے خلاف شدید رد عمل برپا ہوا۔ اس رد عمل میں انتہا پسندی کا عنصر بھی موجود تھا۔ ایک نوجوان پسندی نے دوسری انتہا پسندی کو ختم کیا۔ یہ پسند جوہر اور خواص و فوارہ سطحوں پر موجود تھا۔ ابتداء میں مغربی تہذیب کی ظاہری ظاہری علامتوں مثلاً لباس، نشست و برخاست اور طور طریقہ پر ہی شدید رد عمل تھا۔ انگریزی پڑھنا کفر تصور ہوتا تھا۔ انگریز سے کسی بھی رشتہ کا تعلق ناقابل برداشت تھا۔ اس رد عمل کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہاں سیاحی روال کے ساتھ تہذیب کی زوال نہ ہونے کا نہیں ہوا کیونکہ یہاں تہذیب اور مذہب کی تئیں بہت مستحکم ہیں۔ کچھ آبادی اس رد عمل کے باندھے ہیں۔ ایک دوسری سطح پر وہ ہند کی تحریک اپنے مقاصد کے اعتبار سے علی گڑھ تحریک کی مدد بھی۔ اس قدر سطح پر آجاتی ہے انہم سمجھ کر افراد سازی کا کام شروع کیا۔

نذیر احمد اگرچہ بدعنوانی قلم کو ہندوستان کے لیے لغت سے نکالیں سمجھتے تھے مگر وہ ان کی ہر شے کو تہذیب نہیں کرتے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جن مشرقی اور مغربی قلم کا تصادم شروع ہوا تھا، نذیر احمد اس پر بہ چین تھے۔ وہ محسوس کر رہے تھے کہ وہ طبقہ جو انگریزی وضع اختیار کر رہا تھا وہ بھی انگریزوں کے ہاں مقام حاصل کرے میں ناکام رہا۔

نذیر احمد ابھی حقیقی طور پر نہیں کہہ سکتے تھے کہ ہندو خراس کا کیا نتیجہ برآمد ہوگا۔ نذیر احمد حالی، آراء اور اکبر الہ آبادی کا تعلق اس اولین نسل سے تھا جس کا انگریز سے ۱۸۵۷ء سے پہلے ہی واسطہ پڑا تھا۔ اس لیے اس نسل اور بعد کی نسلیں کے رائل میں فرق ہے۔ اس رد عمل کے فرق کا چارہ ایک ہی ہے۔ مطالعہ کا خاف کرنا ہے۔ اردو زبان کے بکار کے قصبے میں نذیر احمد کسی قسم کی روایت سے کام نہیں لیتے۔ کم از کم یہاں وہ ہندوئی کی سطح پر آکر بہت کرتے ہیں۔ انگریزی رائل داری کے نتیجے میں ہندوستان کی دوست، رسم و رواج، تجارت، مذہب، علم و ہنر میں گراؤٹ کو کسی حد تک ایک لانی برائی کے طور پر قبول کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ مگر جہاں اردو زبان کا محاذ آتا ہے تو انگریز اس اور انگریز پرستوں پر چوٹ کرتے ہیں کہ اگر ہندوستانی انگریزی ٹھیک سے بول سکتے ہیں تو انگریزوں کی سورت حال اردو کے معاملے میں اور زیادہ تراب ہے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کو بھی

دست مرتے ہیں جو مہذب بنے کے شوق میں اپنی زبان بھی بلا بیٹھے۔
 ہمالیہ کی ساتویں نسل "ایک" اپنی ٹکٹھر گمریزوں کی بد رات کا شاکی "میں ایک ہندوستانی پٹیل گندہ پٹیل
 جرنی داستان سناتے ہیں۔ وہ گمریزوں اور ان کے ہندوستانی ملے کے توہین آمیز برتاؤ کے شاکی ہیں۔ ان
 ہے کہ یہ صاحب انگریز سرکار کا حصہ ہیں اور اپنی ٹکٹھر ہیں۔ عام ہندوستانی سمجھتے ہیں کہ ان کے عہد سے
 باعث وہ گمریزوں سے قربت رکھتے ہیں۔ ان سے بربری کی بنیاد پر برتاؤ کیا جاتا ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا
 ہے کہ ہمارے ہندوستانی اور کتے میں کیا فرق تھا۔ "کتوں اور ہندوستانیوں کا واضح ممنوع ہے۔" ان دنوں وقت کے بار
 مزید جوڑ پٹی ٹکٹھر ہیں، نسران ہمارے اپنی ملاقات کا حال بیان کرتے ہیں

تہ مت مجھے نوکری کرتے ہوئی اور پھونے بڑے حد ہا انگریزوں سے میری معرفت
 ہے۔ مجھے یا نہیں پڑتا کہ میں خوشی سے کبھی کسی انگریز سے ملنے گیا ہوں یا کسی انگریز سے مل
 کر میری طبیعت خوش ہوئی ہو۔۔۔ بڑے مہذب متقطع بن کر ہاتھ باندھے نیچی نظریں کیے
 رتے اترتے، رہے پاؤں کوشی کی طرف کوڑھے۔۔۔ آخر ناچار ستون کی آڑ میں جو بنیاں
 اتار اہت کر کے رہے بائے اور پیچھے۔ کرسی نہیں، سونڈھا نہیں، فرش نہیں، کھڑے سوچ
 رہے ہیں کہ کیا کریں؟ ٹوٹ چلیں، پھر خیال آتا ہے کہ ایسا نہ ہو دھڑے کو صاحب بند
 آئینوں میں سے دیکھ لیں۔۔۔ فرض کوئی آدھ گھنٹے سی طرح کھڑے سوکھا کیے۔۔۔ فرض
 دے گئے، صاحب کو دیکھا تو پاپ منہ میں لیے ٹھہل رہے ہیں۔۔۔ سر جھکائے کوئی کاغذ
 کتاب دیکھ رہے ہیں۔ اب کوئی تہیر سمجھ میں نہیں آتی کہ کیوں کہ ان کو خبر کروں کہ میں آ
 کھڑا ہوں۔ شاید جان بوجھ کر کھڑا کھڑا ہو۔۔۔ آخر آپ ہی مراٹھیا۔ ڈپٹی صاحب کا کہ
 ال دست ہو کر جواتی آؤ غلٹ لڑے تو اس کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ صاحب بے بندہ نوری
 میں کچھ کی نہیں کی، آنکھیں چاہتے ہی اپنے مقابل دوسری کرسی پر بیٹھنے کا اشارہ کیا۔
 کہنے کو تو کرسی پر بیٹھ کر حقیقت میں بید پر چڑٹا ٹیکے ہوں تو جیسے چاہو قسم لے لو۔ کرسی پر
 بیٹھنا تھا کہ کم بخت چڑا اسی نے پیچھے سے ہاتھ جوڑ کر کہا، خداوند سرشتہ دار حاضر ہیں۔" (۹)

اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ گمریزی سرکار میں اہم عہدوں پر اپنی نڈ بہت سے افراد بھی ملازمت ہم دلی سے
 کر رہے تھے اور وہ کسی ملازمی میں مبتلا نہیں تھے۔ دوسرا یہ کہ حکمرانوں نے اپنے اور مراعات یافتہ طبقے کے بچہ بچہ
 اتنا مال حاصل کر رکھا تھا کہ قدم قدم پر انھیں حاکم اور محکوم میں تفریق سے سابقہ پڑتا تھا۔ سرکاری عہدہ داران اور
 نوایین صاحب ہمارے کے دربار میں سلام کے لیے حاضری دیتے اور گھنٹوں توہین آمیز نظار کے بعد خوش نصیب سے

بڑی سالی ہو سکتی ہے۔ اقدام جس کی ضرورت ہندوستان کو ترقی کے لیے ہے اس کا حاکم
یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہندوستانیوں کو انگریز بنایا جائے۔ خوراک میں، پوشاک میں،
زبان میں، عادات میں، طرز تمدن میں، خیالات میں ہر ایک چیز میں اور وقت اس کے لیے
چپکے چپکے کوشش کر رہا ہے مگر اس کی کوشش دیکھی ہے اور اس پر نتیجے کا مرتب ہونا دیر طلب،
لوگوں کے دلوں میں جو اب خود اس طرح کے خیالات بہ تقاضا کے وقت پیدا ہو چکے ہیں۔ کوئی
رفارمر کھڑا ہو کر اس جلتی آگ کو جھڑکے گا۔ (۱۰)

نوبل صاحب ایسے اقدامات کرنے کے خواہاں ہیں جن سے ہندوستان میں برطانوی حکومت کو دلوانے
اور استحکام نصیب ہوا اور زمینداروں کے پیرا کار نظر آتے ہیں۔ دور رس نتائج کے حصول کے لیے انگریز کی بہادری
اور شہدایہ کو فروغ دینا چاہتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ یہ بات ایک تحریک کی شکل اختیار کرے اور یہ تحریک تو
ہندوستانیوں کے اندر سے نکلے۔ نوبل صاحب کے عزائم وہ پیریل ایجنڈا ہے جو نوآبادکاروں نے راز و
مخفیہ ذریعے کے ذریعے سے پھیلایا۔

و یہ دیکھ کر اس آئینہ و جھیل دارے کے غیر حاکمیت کے بل بوتے پر حاصل کردہ نتائج کو ذرا
مستحکم نہیں رکھا جاسکتا۔ نوبل صاحب جس قسم کے جنٹلمین کو وجود میں لانا چاہتے ہیں حال اور آزادی
کوشش میں ان کے ہم دماغ ہیں اور یہ وہی جنٹلمین سے جو ہادی رسوائے عابد حسین کی شکل میں تخلیق کیا ہے یعنی مغرب
کی ریل کے سامنے پانچ بجے اور گلیں دیکھ کر اسماں دھڑکے ہوئے۔ نوبل صاحب کے بقول انگریز کی رہائی
و خیالات کے پھیلنے سے جو جنٹلمین وجود میں آئے گا وہ درج ذیل خصوصیات کا حامل ہوگا (۱) آڑو خیال ہونا
(۲) ارادے کا مالک ہوگا (۳) عالی حوصلہ ہوگا (۴) مامست ہوگا (۵) فیض ہوگا (۶) معاملات میں حاکم
ہونا اور یہ وہ حق ہیں جو انسان میں انگریزی چاہے بغیر پیدا ہونا چاہیے ہے۔ نوبل صاحب کہتے ہیں کہ وقت آنا
ہو گا جنٹلمین کے شہر۔ لیے بے تاب ہے اور چپکے چپکے کوشش کر رہا ہے نوبل صاحب اچھی طرح سمجھتے
ہیں۔ اگرچہ اب وقت نہیں سمجھتے کہ یہ چپکے چپکے کوشش کتنے عرصے سے ہو رہی تھی۔ یہ کوشش، دراصل سامراج
ایجنڈا ہے اور جس کے لیے رگ وریج رکھی دارے بھی وجود میں آئے اور بہت سی تحریکیں جنھیں۔ یہ کوشش کا ہی ثمر
ہے کہ ہم آئیسویں صدی میں بھی جدید نوآبادیات دور میں رہ رہے ہیں۔ ہمارے وہ کابیر جنھوں نے دانش
ناست امپیریل ایجنڈا کو فروغ دیا، ہم ان کے اخلاص پر شک نہیں کر سکتے۔ اس دور کے معروضی حالات کو کو
ہم میں دیکھنا ضروری ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد مختلف رائل سامنے آئے اور مختلف حکمت عملیاں وضع کی گئیں جن میں
سے ایک عملی ٹیگزٹ کی تحریک کی صورت میں یہ بھی تھی۔

ہول کی زیرِ فصل میں ابن الوقت کی تبدیلی وضع کا حال بیان کیا جاتا ہے۔ نوئل صاحب کا ایک ملامت جہاں بارہویلی وضع کے سلسلے میں ابن الوقت کو قیمتی مشوروں سے نوازتا ہے۔ امکان ہے کہ ایسا کرنے کو خود نوئل صاحب نے کیا ہے۔ جاں نثار اسم باسکی ہے۔ ہر وقت انگریزوں کی تعریف میں رطب السرا ہے۔ اس کے ہول انگریزوں کے برے بھی ہمارے اچھوں سے اچھے اور بہت اچھے ہیں۔ ابن الوقت رفتار مرنے کے لیے ہن مند ہو گئے ہیں، لیکن حالِ شاعر کا مشورہ ہے کہ حدیث بھی بدل جائے تاکہ انگریزوں کی ن سے اجنبیت ختم ہو۔ اس بیچ پر جاں نثار اور ابن الوقت میں اہم مکالموں بھی خلی از دلچسپی نہیں۔

ذریعہ احمد خود اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک اہم بات کہتے ہیں کہ اس میں نوئل صاحب کا کوئی تصور نہیں تھا۔ ابن الوقت میں اپنی قوم اور قوم کی ہر چیز کی حقارت اور انگریزوں اور اس کی ہرات کی وقعت پہلے سے ان کے ذہن میں مرکوز تھی۔ مراد یہ ہے کہ رفتار مرنے کا کردار ادا کرنے کے لیے ابن الوقت کا انتخاب خود بخود نہیں کیا گیا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کے دل میں اپنی قوم کی حقارت اور انگریزی کی عظمت کس طرح بیٹھ گئی۔ یہ وہی "چپکے چپکے ہوش" تھی۔ وہ جون تھا ور یہ وہ نس تھی جس پر انگریزی تعلیم اور تہذیب کا جادو بزارنگ دکھا چکا تھا۔ اس کا ہال تھا کہ ظاہر اجمع قطع میں تبدیلی سے انگریز اسے پٹی سوسائٹی میں قبول کر لیں گے، مگر کچھ عرصے بعد ان کی یہ بات خام خیالی ثابت ہوتی ہے۔ ابن الوقت اپنی پوری توانائیاں انگریزی آداب معاشرت سیکھنے میں صرف کرتے ہیں وہ کوئے کی طرح فوس کی چوچل رہے تھے۔ گرچہ نذیر احمد دھردیاں ابن الوقت کے ساتھ ہیں مگر یہاں وہ اسے بطور مضحکہ خیز کردار پیش کرتے ہیں

"ابن الوقت نے آئینے میں دیکھا تو اپنے تئیں انگریزوں کے ساتھ پایا، اے اختیار تن کر کپڑے بدلنے کے کمرے میں لگا مینٹرے بدئے۔۔۔ جاگا تو ہوا خوری کے کپڑے بدل ہر نکل گیا۔۔۔ ڈنر کے بعد تیاری شروع ہوئی، کچہری نہیں، در، نہیں، کوئی پارٹی نہیں، اس پر بھی دن کے گیرہ بچے سے سے کراب یہ تیسری فحہ ہے کہ انگریزی تہذیب کپڑے بدلنے کی متقاضی ہے۔" (۱)

ابن الوقت کے انگریزی وضع، اختیار کرے کے بعد نوئل صاحب ان کے اعزاز میں کھانا دیتے ہیں جس میں بڑی تعداد میں انگریز مدعو ہیں۔ یہاں ابن الوقت کو بطور رفتار معاشرے کے روائے مقصود تھا۔ کھانے کے بعد ابن الوقت ایک طویل تقریر کرتے ہیں۔ جس کے چند نکات اہم ہیں

'غرض ہندوؤں اور مسلمانوں کے محتاط کا یہ نتیجہ ضرور ظاہر ہوا ہے کہ ایک دوسرے سے وحشت دتی نہیں رہی۔۔۔ اور پھر بھی میں اس کو اتحاد کے درجے میں نہیں سمجھتا۔ دونوں کے

یہ بدستور ہے۔ اور یہ ہے جو پچھلے ہوئے ہیں۔ ان کوئی ٹھیکہ ہے والا۔ لہذا وہ مسلمانوں
نے دیکھ کر بدستور ہے۔ کافر اور مشرک ہیں اور ہندوؤں کی نظر میں مسلمان ویسے ہی کافر
بہشت اور یہ تعلق گورنمنٹ کے حق میں ایک مال مبارک اور شگون نیک ہے مگر وہیں
تک کہ باہم رہا میں نہ ہو۔ (۱۲)

ترکے جانے لگا تو ابن الوقت کے پاس سے ہو کر نکلا۔ یوں مسز ابن الوقت ہوا خوری کو
 چھتے ہو یا چیلو را میر ڈھکیں۔ یہ اور اس طرح کے دوسرے اتفاقات ہر روز پیش آتے تھے
 اور نہ انکا انتظام ممکن نہ تھا کہ باقی رہ سکے۔۔۔ غرض نماز پڑھ کر یزیدی سوسائی کا اثر یہ
 دیکھا کہ پہلے وقت سے بے وقت ہوئی۔ پھر نوافل، پھر سنن کا کرز۔ فرض رہے۔۔۔
 پھر جمع ہیں حصر میں و مغربین شروع ہوا پھر تنہا۔ فائزہ پھر بائل چٹ۔ کھانے پینے میں
 احتیاط کے باقی رہے تا کوئی نکل ہی سکیں تھا۔ ابن الوقت کو انگریزوں کے پر پانے کی پانی
 تھی اور وہ بے شراب کے پرچ نہیں سکتے تھے۔ (۴)

ابن پر تعلیم، صحبت اور معاشرت کے اثرات کسی نہ کسی طور پر عادی ہو کر رہے ہیں ان سے ۱۸۵۷ء
 قبل ہی انگریزی زبان، تعلیم اور معاشرت کے پھیلنے کی مظہر و ششیں سامنے آچکی تھیں اور ۱۸۵۷ء کے بعد ان
 پیشوں میں تیزی آگئی، مداخلت نہ ہو گیا۔ اس سمن میں سب سے کامیاب تحریک ملی رجحان کی تھی جو تعلیم مذہب
 اور معاشرت کو محیط تھی۔ ”ارکان خمسہ“ کی نہ کسی طور اسی تحریک سے وابستہ تھے۔ ایسا نہیں کہ ان میں سے کسی کو بھی
 ابن وقت پر قیاس کریں۔ یہ تمام اپنی اپنی نوعیت اور حوالہ میں ان اس سندوستانی تھے اور ہر تحریک کی طرف یہ
 ایک بھی اپنے اندر مثبت اور منفی رجحانات لیے ہوئے تھی۔

ابن وقت کی اپنی نوعیت اور جدیدیت کو معاشرے میں پذیرائی نہ مل سکی۔ نہیں جگہ تک خف، خفا، پناہ
 متا ہستہ گریز تھی ان سے ملنے ہوتے تھے۔ والے نے ایک اور کہہ رہا تھا کہ ”ملازم کا جائزہ بھی لکھیں۔“ غالی
 کی۔ تدریس میں محسوس ہوتا ہے کہ ابن وقت کے یہاں میں مدیر اتھارٹی رہے ہیں۔ مگر بہت حدودہ اندر یہ احمد
 سے شہ کا شانہ بہت شہرت ہے۔ تدریس، سہ ماہیوں، ابن وقت کی طرز اندکی اور خیالات پر سخت مخرجات
 نے محرمات کے ساتھ ساتھ یہ بھی نہیں اس میں بھی شبہ نہیں کہ انگریز سرکار ہندوستان کے لیے ایک نمونہ ہے جس نے یہ
 ملک کا ہندو (Mouth Piece) کہا جائے گا۔ اس ناول کو ایک ایسی دستاویز کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے
 جس میں ۱۸۵۷ء کے بعد کا ہندوئی اور مکتوبہ لکھا گیا ہے۔ نواب تاروں کے عوام اور تہائی باشندوں کا مختلف طرح
 تاراج اس میں موجود ہے۔ ہندوستان پر مغربا تعلیم و تہذیب کے پیاؤات مرتب ہوں گے۔ حاکم اور حکومت کا
 ختم کس وجہیت کا ہندوستانی باشندوں کی آس نہ رہے ہندوئیوں یا صورت اختیار کریں گی؟ یہ اور اس طرح کے
 حالات پیدا ہو چکے تھے لیکن جواب بعد کے دور میں ملے۔ ناول کے جائزے کو براہ کلام قاضی کی اس رائے پر مضم
 کیا جاتا ہے

”اس ناول میں ابن وقت کا تیر نمبر مسخرہ اندر فقیر کر کے سے باعث نوبت دیا جاتی فکر

کے معاملے میں نذیر احمد کے تحفظات کو نایا کرتا ہے۔ اس طرح اپنے بعض اوسرے
 ناولوں میں بھی نذیر احمد نوآبادیاتی فکر سے کبھی مغلوب ہونے اور کبھی مزاحمت کا انداز اختیار
 کرنے کا تاثر دیتے ہیں، مگر جب وہ ہندوؤں کے مقابلے میں برطانوی سامراج کو ترجیحی
 نگاہ سے دیکھتے ہیں تو ان کا یہ خوف ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہتا کہ صدیوں سے حکمرانی کرنے
 والا مسلمان اس اندیشے میں مبتلا رہتا ہے کہ کہیں اس پر ہندو حکمران نہ ہو جائے اس لیے اہل
 کتاب کی حکمرانی ان کو بد غنیمت اور خدا کی رحمت معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالنا
 غلط ہو کہ نوآبادیاتی فکر جزوی طور پر کسی قبول کرنے اور فروغ دینے کے معاملے میں نذیر
 احمد کا رول بھی خاص غور طلب ہے۔^{۱۱۲} (۱۵)

لندن کی ایک رات، "دگریز" اور "اداس نسلیں" کے نعیم کرداروں کے نوآبادیاتی تہذیبی میلانات سید قمر عباس کاظمی

نوآبادیات کسی ملک کی سماجیات پر قبضے کے بعد ان کے ثقافتی رشتوں، تہذیبی علامتوں اور تمدنی ماحول یا تاریخی شعور میں بدلاؤ کا باعث بنتا ہے۔ نوآبادیات جس سماج پر غلبہ پالیتا ہے وہاں نوآبادکار مختلف طبقات کو فروغ دیتے ہیں۔ پہلی صورت میں نوآبادکار خود نوآبادیاتی باشندوں کی زبان اور ان کی تہذیبی عمل کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جب کہ دوسری صورت میں نوآبادکار دوسرے ملک سے وہ پہلے کردہ جنم لیتا ہے جو نوآبادیات کی زبان اور ان کی تہذیب سے تو گرا کر فورٹ ولیم کالج کا کردار رہا ہے۔ یہی سب سے پہلے علم کا تحت حمایتی ہوتا ہے۔ دوسرا کردہ ان لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے جو نہیں ہوتا لیکن نوآبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کا تحت حمایتی ہوتا ہے۔ برصغیر کی مخصوص صورت حال میں اس کردار کا جو اپنے ہی ملک میں نوآبادکار کے علوم، زبان اور تہذیب کو بچھتے ہیں۔ برصغیر کی مخصوص صورت حال میں اس کردار کا جو دلی کالج کی رین ہے۔ تیسرا کردہ ایسے افراد پر مشتمل ہوتا ہے جو نوآبادکار کے اصل وطن جا کر ان کی تہذیب اور معنویت کا براہ راست مشاہدہ کرتے ہیں اور ان کے سوچ اور ان کی زبان نوآبادکاروں کی ہر سی میں سیکھتے ہیں۔ یہ کردہ ایک خاص سطح پر تہذیبی اور نسلیاتی رد عمل کا شکار ہوتا ہے۔ اس مقالے کے موضوع بنائے گئے تینوں ناولوں کے کردار نعیم ایسے ہی کردار ہیں جو یورپ کی مسامت پر جاتے ہیں وہاں کی تہذیب کا براہ راست مشاہدہ کرتے ہیں اور قدم قدم پر اپنی تہذیبی نشانی سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے وہ ایک خاص تہذیبی لہجہ کا شکار ہو جاتے ہیں۔

تہذیب اسانی عادت، افکار، نظریات، خیالات اور نظام اقدار کا جن میں طبعی و معاشی عادت کی وجہ سے تبدیلیاں آتی رہتی ہیں کا مجموعہ ہوتی ہے یعنی تہذیب کسی معاشرے یا سماج کے مخصوص طرز زندگی کا اظہار ہوتا ہے۔ تہذیب سماج کے مجموعی طرز عمل میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ طرز عمل، اجتماعی ارتقاء کے عمل میں اس عوامل سے ظاہر ہوتا ہے جنہیں مذہب، معیشت، انوں و ہر سیاست و معاشرت، افکار و نظریات و سائنس وغیرہ کا نام دیا جاتا ہے۔ یعنی یہ تمام پہلو تہذیبی اور اسے ہیں جو کسی سماج کے اجتماعی طرز عمل کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرد یا کردہ جس تہذیبی نظام سے وابستہ ہوتا ہے اس کی کارگزاری اس کے ہر عمل سے ظاہر ہو رہی ہوتی ہے۔ تہذیبی و ثقافتی شعور کے ذیل میں:

مرا آئی اور ہے کہ جب فرد بطور سماجی، انسانی یا سماجی گروہ اپنے تاریخی عمل میں موجود اپنے ثقافتی، تہذیبی ورثے کی
 نیت کرے اور اس کے جامد اور غیر متحرک اقدار کو متحرک اور زندہ اقدار کے ساتھ تہذیب کرے اور جدید
 مورتوں کو تہذیبی و ثقافتی تاریخ سے ہم آہنگ کرے یا ان میں موجود رشتوں کو بائیں کرے یا بائیں میں بنو تھو
 کرے تو وہ فرد یا سماجی گروہ تہذیبی و ثقافتی شعور کا حامل ہوگا۔

برطانوی سامراج نے برصغیر کی تہذیبی نفس کو شدید متاثر کیا۔ متاثر کرنے کا یہ عمل دراصل اس سے ممکن ہو سکا
 کہ برصغیر پر جب برطانوی سامراج نے اپنے غلبے کو بڑھا دیا تو اسے متحدہ ہند کے بجائے منتشر ہندوستانی
 ذہن کا سامنا تھا۔ گو یہ نفس سامراجیت کے فروغ میں معاون کا کردار ادا کر رہی تھی۔ اس لئے نوآبادیاتی تمدن
 کی جدا گیری غلبے سے ہوئی تھی جلد ہی برصغیر پر مکمل غلبے کے بعد اپنی تہذیبی اور ثقافتی برتری کے لئے کوشش
 ہوئی۔

تہذیبی یکساں سامراج کی تہذیبی برتری کا ایک ایسا نتیجہ تھا جس سے برصغیر کی نفس متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔
 ان تہذیبی یکساں اور تہذیبی رد و قبول کی تدریش و تدبیروں کے برعکس میں نظر آتی ہے۔ شذوپی مذہب احمد کا مطمح خاطر
 چاہے اصناف پسندی ہو لیکن اس کے پیش نظر اپنی تہذیبی صورت حال رہتی ہے۔ اسی طرح سرشار و درسا جب لکھنؤ
 تہذیب کا امیہ ہاں کر رہے ہوتے ہیں۔ تو بھی دراصل اپنی تہذیبی صورت حال اور اس کے تاریخی تادوں کے بارے
 میں ہمارے ہاں ہے۔

نوآبادیاتی تمدن برصغیر میں ہر سطح پر زندگی میں اتھارن پیدا کر دیا۔ نوآبادیاتی باشندوں کے لئے ان کا
 نفسی فرسودہ قرار دے دیا گیا۔ نئے صدیوں، انگریزی زبان اور تہذیب نوآبادیاتی باشندوں کے لئے گذشتہ قرار
 دئے۔ اس طرح برصغیر کے معاد پ کاٹنے لگا۔ اپنی معاشرت میں کئی طرح کی تہذیبیں قبول کر لیں، ان ایجوکیشن کا
 بدامتن میں فروغ ہونے لگا۔ ریڈے کا چار بچہ، میتا ہسپتال، کانچ اور دیگر شعلی عیسی اور نئے نوآبادیاتی دیکاروں
 کے مقصد کو فروغ دینے کا باعث تو تھے ہی مگر برصغیر کی مجموعی تمدنی صورت حال میں بد۔ فہم کرنے لگے۔ مقامی
 معاشی اور معاشی پر بھی نوآبادیاتی اثرات ظاہر دنا شروع ہو گئے، مرد فروری در قتل پسندی و مردانہ جس کی
 جہ سے کئی دعو شرعی کر رہی کے لئے تصورات پیدا ہوئے مثلاً برصغیر میں دراصل کئی سطح پر لڑکیوں کی تعلیم کا
 مانا نہیں تھا لیکن اب ہمدردیوں کے ساتھ ساتھ تو یہ مسلمان لڑکیاں بھی علی تعلیم حاصل کرنے لگیں۔ رڈ
 میکس کے مخصوص تعلیمی منصوبے کے باعث بہت جلد بڑی تعداد میں ایسا جتد پیدا ہوتا جس کی میانہ
 نمائندہ تو ہندوستانی تھی مگر وہ اپنے ذات اور کے اعتبار سے مگر برصغیر کی وہ جتد تھ جو سامراجی مقصد کی
 حاکم اور بیاد کی فریضہ سمجھتی تھی۔

ناول نگاروں کی دوا نسل جو بیسویں صدی کی ابتدا میں شعور کی مر کو پختی اور بیسویں صدی کی اواخر میں باؤنڈری
 ہائی میں ان کی تخلیقی زندگی کا آغاز ہوا ان سب پر کسی نہ کسی سطح پر نوآبادیاتی تمدن کے اثرات گہرے ثبت تھے۔
 ظہور اور وزیر احمد کا تعلق ایک ہی تخلیقی نسل سے ہے۔ دونوں کی تخلیقات نوآبادیاتی عہد میں سامنے آئیں۔
 دونوں کے تخلیقی عمل پر نوآبادیاتی اثرات گہرے طور پر موجود تھے۔ دونوں کسی نہ کسی طرح نوآبادیاتی تہذیب
 قبولیت پر بھی آمادہ ہیں اس کا اظہار حدیہ تعلیم کے حصول اور انگریزی وضع قطع کو اختیار کرنے کو برانہ بچھنے سے
 ہوتا ہے۔ عہد اللہ حسین کا تعلق ناول نگاروں کی تیسری نسل سے ہے اور ان کا ناول "اداس نسیم" نوآبادیاتی
 کے فٹم ہونے کے بعد وجود میں آیا لیکن ان کے تخلیقی عمل پر بھی نوآبادیاتی تہذیبی اثرات اور ان کی قبولیت
 سامنے ہر اتے ہیں۔ یعنی تینوں ناول نگار نوآبادیاتی تمدن کو یکسر مسترد نہیں کرتے یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ
 تینوں ناول نگاروں کے تخلیق کردہ کردار 'نسیم' کو ان کی ذاتی شخصیت سمجھایا جائے تو بھی تہذیبی قبولیت کے اعتبار
 سے یہ کچھ ایسا غلط نہ ہوگا مثلاً 'لندن کی ایک رات' کا 'نسیم' برطانیہ میں اعلیٰ تعلیم کے لئے مقیم ہے۔ سنی اور مالی
 اس کی شخصیت کا حصہ ہے۔ یورپ کی تازہ صفا کوہ ہندوستان کی غلام فضا پر ترجیح دیتا ہے۔ یہی صورتی رعبہ امر
 کے ناول 'گریز' کے کردار 'نسیم' کی بھی ہے۔ اس کے کردار تصادات سے قطع نظر وہ بھی ہندوستان کی ماہ تہذیب کا
 جب یورپ کی آزاد تہذیب سے موازنہ کرتا ہے تو وہ یورپی تہذیب کو ہیست دیتا ہے۔ یہ دونوں 'نسیم' کردار یورپ
 میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لئے گئے تھے۔ س نے ان کا تہذیبی مکالمہ یورپی افراد سے کثرت کیلئے میں آتا
 ہے۔ لیکن 'اداس نسیم' کا 'نسیم' یورپ جنگ کے لئے گیا ہے۔ چاہے تو یہ تھا کہ سیمیر کی ہرج کے درستی کی تہذیب
 حاصل کرنے کے بعد 'اداس نسیم' کا 'نسیم' ایک تعلیم یافتہ فرد کی نظر سے یورپ کے تہذیبی ماحول کا احاطہ کرتا نہیں
 شاید سرحدوں پر مامور رہنے کے باعث اپنی روایتی جبکہ اپنی شخصیت کے متصادم و طرفہ عمل کے باعث وہ ایسا
 نہیں کر پاتا۔

'لندن کی ایک رات' کا 'نسیم' لندن میں ہی مقیم رہتا ہے البتہ یورپ میں پیدا ہوئے و لئے شزا کی انڈیا کی
 ہارٹسٹ بخوبی سن سکتا ہے اور اسے چونکہ علم و ادب سے دلچسپی ہے اس لئے وہ نئے نئے آنے والے افکار اور
 نظریات کی نشانی رکھتا ہے۔ البتہ 'گریز' کا 'نسیم' جو کہ آئی سی ایس کی تربیت حاصل کرے گیا ہے وہ براہ راست
 یورپ میں پیدا ہونے والی اقتصادی تہذیب کی ہر محسوس نہیں کرتا مختلف کرداروں کے ناظر میں وہ واشتر کی کرد
 فلسفہ سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اس کی زیادہ توجہ اپنی انگریز خواتین دوستوں کے دوسے سینے پر مرکوز رہتی ہے۔ 'اداس
 نسیم' کا 'نسیم' جنگ پر موجود دیگر ہندوستانی سپاہیوں کی طرح اس محبے کا شکار ہے کہ وہ کس قوم کی آزادی کی جنگ
 لڑ رہے ہیں۔ جب فرامیسی ہندوستان کو دیکھ کر اپنے ہیست اتار کر درتالیاں ہی کراں کا سو گت کرتے ہیں کہ

میں آزادی دلانے آئے ہیں تو تعلیم کا طرز عمل وہاں کے لوگوں کے خوشنماہوں کی تعریف تک محدود رہتا ہے۔
 ”وہ دس میل کے روٹ مارچ سے ٹھک کر وٹے تھے فراہمی طرز تعمیر، فائت کی فراہمی اور
 غیر ملکی پھول اور پودوں کو دیکھ کر وہ بچوں کی طرح سرور تھے۔ اسنے دلوں تک اٹھا دینے
 والے ایک رنگ ریکستان اور پتھر ملی پہاڑیوں کے نظارے کے بعد فرانس کی کھلی سڑکوں پر
 خوبصورت خوش رنگ عورتیں اور بڑے بڑے ہیٹ پہنے فخر سوار مرد جوان کو گر تادیکھ کر
 ہیٹ اٹھا کر سلام کرتے تھے، انھیں بہت بھلے معلوم ہوئے۔“ ()

تینوں ’نعم‘ کردار جدید تعلیم کے حامل ہیں۔ استعماری عہد میں تعلیم کا مقصد افراد کی ذہنی اور تہذیبی تھکلیں
 بے قصور پر کرنا تھی کہ جہاں وہ ہندوستانی ہوتے ہوئے بھی مغربی تہذیب کے حامل ہوں اور اپنے تاریخی تہذیبی
 رشتوں سے قطع تعلق کر دیں۔ ’لندن کی ایک رات‘ کا ’نعم‘ باقی دو ’نعم‘ کرداروں سے زیادہ دانشور کردار تھا لیکن وہ
 لکری سباحث سے آگے نکل کر خود کو کسی عمل پر آمادہ نہ کر سکا۔ حتیٰ کہ وہ اپنا تاریخ سے تعلق متاثرہ کرنے میں بھی
 ہی ویش کا شکار ہے گو کہ اس کے سامنے بھی تعلیم کی تکمیل کے بعد مادی فوائد موجود ہیں اور وہ اپنے مادی مفادات کا
 حصول چاہتا بھی ہے لیکن اس کا سستی اور کمالی پرہیزی کردار اس سارے عمل میں رکاوٹ ہے۔ ’گریزا‘ کا ’نعم‘ ’آئی سی
 ایس‘ مکمل کرتا ہے اور ہندوستان واپس آ جاتا ہے، اس حد تک وہ اپنے پیش رو ’نعم‘ سے بہتر ہے کہ وہ یا ر غیر جو
 برہمنی غایت لے کر گیا تھا، اسے مکمل کر کے لوٹا ہے۔ لیکن زندگی کا کوئی اعلیٰ یا رفیع نصب العین اس کے سامنے بھی
 نہیں ہے۔ تیسرا ’نعم‘ جو کہ اس تسلیں کا ہیرو ہے وہ یورپ سے وکٹوری کر اس یعنی جنگ میں بہادر کا اعلیٰ
 برطانوی اعزاز لے کر لوٹا ہے لیکن نہ فوج میں شامل ہوتے وقت اور نہ ہی رجم ہو کر واپس آتے وقت اس کے پاس
 زندگی کا کوئی نقشہ ہے۔

تینوں ’نعم‘ کردار تہذیبی ابھروے کا شکار ہیں۔ وہ نہ تو مغربی تہذیب مکمل طور پر قبول کر رہے ہیں گو کہ بظاہر وہ
 اس تہذیب کے حامی ہیں اور بظاہر اسے قبول کر رکھا ہے، اور نہ ہی وہ اسے رد کر پارہے ہیں۔ تہذیبی رد و قبول کی یہ
 نگاہیں دراصل اس عہد کے افراد کے ذہنوں میں استعمار کی پیدا کردہ ہے۔ کیوں کہ یہ احساس لوگوں کے ذہنوں
 سے نہیں نکل سکتا کہ ان کے آقاؤں یا حکمرانوں کا تعلق ان کی زمین اور ان کی ثقافت سے نہیں ہے۔ اس لئے اس
 اور کا برصغیر ایک ایسے تہذیبی دور ہے پر تھا کہ جہاں وہ اپنے تہذیبی رشتوں سے رابطہ استوار کرے تو باغی ٹھہرتا
 ہے، جاہل گنوار اور دینی نوی قرار پاتا ہے اور مگر مغربی معاشرت قبول کرے تو مادی لذتوں کا حصول تو ممکن ہے لیکن
 اس کی روحانی شخصیت مجروح ہوتی ہے۔ اسی لیے تینوں نادلوں کے کردار ’نعم‘ آرزو حیاں، لالہ بانی اور کسی سطح پر
 زندگی کی بے معنویت اور لالہ حیات کا شکار ہیں یعنی زندگی کی مادی کشش ہی اصل حیات ہے اور تینوں اس سے لطف

اندوز ہونا پڑتا ہے۔ تب بتاؤ اس شعلیں کا نعیم باقی دونوں کرداروں کی بہ نسبت تاریخ کے بے عرصے میں رہا ہے۔ اس لیے وہ کچھ عرصے کے لئے استعارے سے آرازی کو اپنا مقصد حیات بناتا ہے جیسے کہ پہلے وہ شہادت پہنچا رہا ہے۔ میں شامل ہوتا ہے اور پھر کانگریس میں اس پر جدوجہد کو ہم سمجھ کر شامل ہو جاتا ہے۔ آزادی کی اس خواہش نے وہ نسل بھی چلا جاتا ہے۔

تینوں ناولوں کے ہیرو 'نعیم' سرکاری عمارت کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں۔ "لندن کی ایک رستہ فروش" میں 'نعیم' کی یہ خواہش مکمل ہوتے ہوئے نہیں دکھائی گئی لیکن 'گریز' کا نعیم سرکاری افسر بن رہا ہے اور 'گریز' اپنے آقاؤں کی خدمت بجااتا ہے جب کہ 'اداس' میں 'نعیم' انگریز فوجی افسر کے منع کرنے کے باوجود خلاف توقع اس پڑھ نو جوانوں کے ساتھ فوج میں بھرتی ہو جاتا ہے۔

تینوں نعیم کردار سمرانج سے ہرادی کا اظہار کرتے رہتے ہیں لیکن اس کی بیزاری عملی اظہار نہیں پا سکتی جس عمل کی قوت سے محرومی تینوں کرداروں کی مشترک صفت ہے۔ تینوں 'نعیم' کردار یہ قوت بھی رکھتے ہیں کہ وہ اپنے عصر کی بدلتی ہوئی صورتحال اور اس کے رجحانات کی عکاسی کر سکتے ہیں کم میں تینوں کردار یہ کرتے بھی ہیں کہ تہذیبی، مذہبی، تمدنی، سماجی، اقتصادی اور خارجی دباؤ تینوں کو کوئی واضح سمت متعین کرنے میں مڑھ رہے ہیں گویا تینوں کردار ہمدوسان کے اس طبقے کی تہذیبی نمائندگی کر رہے ہیں جو سمرانج سے بے وفائے بھی حاصل کر رہا ہے۔ مادی ثمرات بھی سمیٹ رہا ہے درمزاہت بھی کرنا چاہتا ہے۔ یعنی تینوں کردار بصری و ذہنی وادہ کی تہذیبی و عملی و نمائندگی کر رہے ہیں۔ تہذیبی اعتبار سے تینوں کردار جنسی شخص کا عکاس ہیں۔ 'ند' کی ایک بات کا نعیم انگریز خومین کے ساتھ دوستی رہنا چاہتا ہے بلکہ اس دوستی کو جنسی تعلقات میں بدعنوانیت بتا رہے ہیں کہ وہ اپنے ایسا نہیں کر پاتا۔ 'گریز' کا نعیم انگریز خومین کے ساتھ دوستیاں پیدا کر رہا ہے۔ نعیم کا کردار وہیں دکھاتا تو فوج رہا ہے لیکن جنسی آگ اپنی جھجک کے باعث کم ہی بجا پاتا ہے۔ یہی جھجک 'اداس' میں 'نعیم' کے عہد کو بھی اس گیر ہے۔

ہندوستان کی تہذیبی دباؤ میں آئی ہوئی فضا اور مافرد کی جدید موم سے رغبت، مذہبی تشکیک، ہندوئی سیاسی حرکیات، درہنئے تاریخی رشتوں کے ہاٹھ عام ہندوستانی گونگونی کیفیت کا تیار ہے۔ نعیم کردار کو کہیں اعتماد سے اپنے ناولوں میں کوئی رتقائی کیفیت کا مظاہر نہیں کر سکے لیکن اس ساری صورتحال کی عکاسی بخوبی کرتے ہیں۔ تینوں کرداروں کی ممالکت محض اتنی ہے۔ مگر اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے تخلیق کار ایک بے حقیقی احساس کے حامل ہیں اور ان کے سرچے و تجزیہ کرنے کے عمل میں بھی اشتراکات موجود ہیں۔ ایک سادہ عمل مثبت ہے کہ تینوں تخلیقی فنکار بد مضمیر کے تاریخی و تہذیبی پس منظر اور اس کی مبادیات پر ایک جیسے تخلیقی طور

ہے جس میں یہ عمل منفی جہالت کا بھی حامل ہے کہ پہلے نعیم کے تخلیق کے زمانے ۱۹۲۶ء سے لے کر ۱۹۷۸ء تک یعنی کاروں کی تخلیقی سوچ اور شعور میں کوئی بڑی اور ناگزیر تبدیلی پیدا نہیں کی بلکہ بغور دیکھا جائے تو اس نعیم کا نعیم زیادہ مجہول اور سبے عمل کردار لگے لگتا ہے اور اس کے تضادات دیگر کرداروں کے بہ نسبت شدید ہیں دراصل یہ اس کے عہد کے تضادات بھی ہیں۔ تینوں کردار وقت کی دھول میں گم ہو کر بے چہرہ ہو جاتے ہیں کو باتیں ہی کسی وجودی مسئلے کا شکار ہو جاتے ہیں ان کا انجام بھی کم بیش ایک جیسا ہے۔

نوآبادیت ایسا نظام حکومت ہوتا ہے جس میں ایک عسکریت پسند ریاست کی دوسری ریاست پر براہ راست یا عسکری، سیاسی، معاشی، تجارتی اور تہذیبی و ثقافتی تسلط قائم کر دیتی ہے۔ اسی طرح فاتح یا سامراجی ریاست اپنے بندہ کو صنعت دے کر اپنے مقبوضات میں ضابطہ کرتی ہے اور مقامی افراد کی قوت اور وسائل کو اپنے تصرف میں لے آتی ہے۔ اس طرح ایک ایسی صورت حال جنم لیتی ہے جس میں مقامی افراد خود اپنے مسائل اپنے سامراجی طاقتوں کو پیش کر رہے ہیں جب کہ نوآباد کار مقامی ہر مندوں اور دستکاروں کی ہر سطح پر حوصلہ شکنی کرتا ہے۔ نوآبادیت کے غصے میں جدید اور قدیم کی آویزش بھی میوہی کردار کرتی ہے مثلاً یورپ اپنے عہد تاریک کی ہمدلی اور جہالت سے نکل کر سائنس اور صنعتی ترقی کے زینے طے کرنے لگا۔ جب کہ برصغیر کی تہذیبی فضا اس جدید علوم سے کوسوں دور تھی جو یورپ کی ترقی کا باعث تھے۔ اس طرح نہ صرف سامراج کے رد و قبول کا مختصر بر صغیر کے لوگوں کے اذہان کو منتشر کر رہا تھا وہیں قدیم و جدید تمدن کی آویزش نے بھی رد و قبول کے دورا ہے پر مار کر کر لیا تھا۔ تہذیبی بیجان اور رد و قبول کی اسی آویزش کا ظہار اردو ناول کے ابتدائی دور میں نظر آتا ہے لیکن اس کا جنکاوہ نوئے نظام کی قبولیت کی طرف ہے یا محض صورتحال کی عکاسی تک محدود ہے۔

نوآباد کار نوآبادی سماج اور اس کے کردار کو ہر سطح پر متاثر کرتا ہے۔ ابتدا لوگ سامراجی حکامات کی مزاحمت کرتے ہیں لیکن جب زندگی کے راستے مسدود ہو جاتے ہیں تو انھیں طوعاً و کرہاً سامراج کا ساتھ دینا پڑتا ہے۔ ہمیں ایک مفاد پرست طبقہ پیدا ہو جاتا ہے جو اس حقیقت کا ادراک کر دیتا ہے کہ سامراج کا ساتھ دینے میں ہی بھلائی ہے یا اس طبقے کو اپنے مساوات عزیز ہوتے ہیں اور وہ ان کے حصول کے لیے سامراج کا ساتھ دیتا ہے۔ ایک ہری صورت بھی پیدا ہوتی ہے جہاں افراد نوآبادیاتی صورتحال کا سامنا بہاری سے کرنے کے بجائے دیگر راستے اختیار کرتا ہے۔ مثلاً مقامی طبقات یہ نہیں چاہتے کہ ان کے ہر مند افراد بے روزگار ہو جائیں اور ان کی دستکاریاں ختم ہو جائیں۔ جب کہ نوآباد کار زیادہ پیداوار کے حصول کے لیے جبر کے شکنجے استعمال کرتا ہے اس طرح مقامی طبقات میں بہداری کے بجائے نوآبادیاتی تجربہ ایک خاص طرح کی چالاک پیدا کر دیتا ہے۔ یہ چالاک نہ صرف ان طبقات میں پیدا ہوتی ہے جو نوآباد کار کا ساتھ نہیں دینا چاہتے بلکہ ان لوگوں میں بھی پیدا ہوتی ہے جو نو

آبادکار کا ساتھ دے کر اپنے مفادات کا حصول چاہتے ہیں۔ جبر اور خوف کی نظامیں ایسے افراد اور شریعت میں جاتے ہیں جو حالات سے مقابلہ کے بجائے نوآبادکار یا سامراج کا ساتھ دے کر اپنا مفاد حاصل کر لیتے ہیں۔ ”لندن کی ایک رات“ کا ایک کردار عارف جو آئی سی ایس کے لئے منتخب ہونا چاہتا ہے اس کی ایک کیفیت یہ ہے کہ اسے امید تھی کہ اس طرح سے نہ صرف اس کی انگریزی زبان کی مہارت بہتر ہو جائے گی۔ بلکہ ”ہائمر“ اخبار کے خیالات اس کے دماغ میں اچھی طرح سے جم جائیں گے۔ اس اخبار کا نقطہ نظر، انگلستان کے ”بڑے ماحول“ کا نقطہ نظر ہوتا ہے۔ جو بات ”ہائمر“ میں چھپ جائے اسے ”نیم سرکاری“ سمجھنا چاہیے۔ عارف چاہتا تھا کہ وہ سرکاری خیالات میں بالکل ڈوب جائے اور جب امتحان کا وقت آئے تو اس کے قلم سے اور اس کی زبان سے ایک حرف بھی نہ اب نکلے جس سے امپریسٹ محفل کو کسی قسم کا اختلاف ہو سکے۔ اوروں کی رائے کو اپنا بناتے بناتے اس کا دماغ مگر مومن کی طرح ہو گیا تھا۔ لیکن اسے اس بات کا احساس بالکل نہیں تھا جسو نے نقلی سکے استعمال کرنے کی اس کو اتنی عادت ہو گئی تھی کہ وہ انھیں سچا سمجھنے لگا تھا۔ (۲)

چالاک اور سامراجی آقاؤں کی خوشنودی کے ذریعے اپنے مفادات کے حصول کی ایسی ہی مثال ”گریٹر“ بھی ملتی ہے بلکہ ”گریٹر“ کا ہیرو نعیم تو اس کی واضح مثال ہے۔ نعیم کا مقصد محض اپنے ”آقاؤں کی خوشنودی“ ہے پائے اس کے لئے اسے اپنی تہذیبی اقدار کو بچ دینا پڑے۔

”گریٹر“ کے ایک دور کردار عاقل خاں بھی اپنے مفادات کے حصول کے لیے ایسی ہی ابن الوقتی کا طرز عمل اختیار کرتے ہیں۔ مثلاً وہ اپنی بی بی بقیس کو انگریزی پڑھاتے ہیں اور انگریزی کپڑے پہناتے ہیں جب کہ خود میٹرک میں فیل ہونے کے باوجود سماج میں اعلیٰ درجہ اپنی ہوشیاری سے حاصل کرتے ہیں:

”عاقل خاں بچارے میٹرک فیل تھے۔ پہلے وکاست درجہ سوم کا امتحان دیا۔۔۔ کچھ عہدہ

داران مال و عدالت کی توجہ سے ان کا کام چل نکلا اس کے بعد جو ڈیشنل امتحان پاس

کیا اور وکیل درجہ اول ہو گئے، اپنے نام کے آگے وکیل ہائی کورٹ لکھنے لگے۔ فیلد کے

زمانے میں تھوڑی بہت جائیداد پیدا کر لی اور اس زمانے میں جب کہ صفدر نگر تقریباً دلدل

اور میریہ کا گھر تھا، بہت سی زمین خرید لی۔ اس کے بعد جب صفدر نگر شہر کے بہت سے محلوں

میں گنا جانے لگا اور وہاں سے مکانات بن گئے تو زمین بہت منافع کے ساتھ بنی۔ صرف

ایک پلاٹ اپنے پاس باقی رکھا اور اس پر بہت اعلیٰ درجے کا جدید وضع کا مکان بنوایا۔ یہ

جمع حیدر آباد میں "جرمن ڈیزائن" کے نام سے مشہور ہے۔" (۳)

عہد نوآبادیات میں ایسی صورت حال یا ایسی مثالیں اکثر دیکھی جاسکتی ہیں "اور اس نسیں" کا ہیرو "فییم" بھی ایسی ایک مثال ہے جو اونچے مرتبے والے خاندان کی لڑکی غدر سے شادی کرنے کے لیے غدر کے کہنے پر سامراجی فوج کا حصہ بن جاتا ہے اور "وکتوریہ کراس" لے کر لوٹتا ہے اور پھر اس وکتوریہ کراس اور اس کے صلے میں خدائی زمین دونوں پر فخر کرتا ہے۔ فییم کے علاوہ اپنے مفادات اور اعلیٰ سماجی مرتبے کے حصول کی ایک اہم مثال "اراس نسیں" میں روشن آغا کی بھی ہے۔

"یہ تو بہر حال سب کے دیکھے کی بات تھی کہ جب تک کرل جانسن ہندوستان میں رہے۔ ہمیشہ غدار کے پیر روشن پور آتے رہے اور جب روشن آغا یورپ گئے تو انھیں کے پاس ٹھہرے اور فیصل پایا۔

اس طرح روشن پور کی جاگیر، جو پانچ سو مربعوں پر محیط تھی، قیام میں آئی، واحد مالک روشن آغا تھے۔ روشن آغا اپنے معمولی پس منظر کے باوجود اس عظیم ممداری کے پوری طرح اہل ثابت ہوئے جس میں بہا خلعہ اور جاگیر کی نوازش سے ان پر آ پڑی تھی۔ "خری عمر میں انھوں نے یورپ کا سفر کیا اور اپنے بیٹے کو تعلیم کے لیے ولایت بھیجا۔" (۴)

نوآبادیاتی فکر نوآبادیاتی باشندوں کی شعوری حیثیت کو ایک خاص سطح تک ترقی دینے کے حق میں ہوتا ہے۔ سائنس علم کو ایک خاص سطح تک لوگوں میں منتقل کیا جاتا ہے۔ جنی ایسے ہنرمند پیدا نہیں ہونے دیے جاتے جوئی اختراعات کریں انھیں فقط خراب مشین کو ٹھیک کرنے کی تربیت دی جاتی ہے۔ خالص ترقی کے لیے کوئی خاص ہنر محض سیکھنا اہم نہیں ہوتا بلکہ اس ہنر میں نئی اختراعات اور مکمل عبور حاصل کرنا ضروری ہوتا ہے لیکن نوآبادکار اپنے مفصل عمل کو دوام دینے کے لیے مقامی باشندوں تک ایسے علوم کی ترسیل ناممکن بنائے رکھتا ہے۔ اس طرح نئی نئی اختراعات و ایجادات کے حوالے سے نوآبادکار کی ذہنی انج کی ہیبت برقرار رہتی ہے اور یوں اس کی ہم برتری کی دعا کے سامنے نوآبادیاتی باشندہ ہر تسلیم کر رکھتا ہے۔

سامراجی برتری قائم رکھنے کے لیے زبان ایک اہم ہتھیار کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ اسی لیے غلامستان میں انگریزی زبان کی اہمیت برقرار رکھی گئی۔ فارسی جو پہلے ریاستی اور دفتری زبان تھی اس کے ترواک ہو جانے سے عام ہندوستانی سلسلوں میں احساس محرومی بڑھ گیا۔ نوآبادیات نے انگریزی زبان اور "نرانہ قوانین" کو کر کے اپنی حیثیت کو مستحکم کیا مقامی زبانوں میں تعزین ڈال کر مقامی باشندوں میں لسانی غصہ کو بھادی گئی اور ساتھ ہی ساتھ مقامی زبانوں کی ہائیکل حیثیت کا احساس بھی اجاگر کیا گیا اور نوآبادکار کی زبان کو مکمل اور رسمی زبان کا درجہ دے کر پیش کیا گیا۔ بقول ناصر عباس خیر:

”نوا آدائی صورت حال اور مائیت انسانی ہے۔ مرد و نواں زمانہ میں برابر رہنے کی نہیں
 ہو میں آدائی رہاں اس کی مانند مہذب اور اصل ہوتی ہے جب کہ نوآدائی افراد کی
 زبان میں گنہگار لوگوں کی رہاں اور مائیت ہوتی ہیں زبان کا اقتدار کی وجہ سے بدست
 وادوں کی نسبت سے متغیر ہونے لگتا ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے گا کہ زبان ایک آہ نکلیاں سے
 بجائے ”علامت رتبہ نہیں جاتی ہے۔“ (۵۰)

برصغیر کے باشندوں کے مابقی اتصال کے لیے عام لوگوں میں ان کی اپنی زبان اور ثقافت سے
 حس پیدا کیا گیا۔ نوآدائی کار یہ حس اس لیے پیدا کرتا ہے کہ نوآدائی، شندہ اس بات پر قائل ہو جائے
 اس کے زور کا سبب خود ان کا اپنا قدیم انداز سیاست اور پرانی تہذیبی قدر ہیں۔ جب کہ نوآدائی کار اس حس
 میں نے تصور میں بلکہ وہ ہر نظام کے ہیں اس کی افادیت مسلم ہے کیونکہ اس نے حکمرانوں کی وجہ سے تمام
 سے روشناس ہوئے ہیں انہوں کو نئے حالات کے قوت و وسعت ملی ہے اور طرز فکر میں تبدیلی پیدا ہوئی ہے۔
 حراج ہندوستان میں دو طبقے پیدا ہوئے ایک قدامت پسند اور دوسرے جدید خیالات اور علوم کے حامی لوگ تھے۔
 مذکورہ تینوں ناولوں میں کہانی بنیادی سادہت اسی کشش پر مبنی ہے کہ کیا نوآدائی کار کے لئے ہوسے نظام
 فیض یاب ہو جائے یا اس کے برعکس عمل کیا جائے۔ مت یہ عمل قابل غور ہے کہ نوآدائی کار مزاحمت سے قدامت پسند
 راستے سے دور کر دیتا ہے مزاحمت نہ کر سکنے کی وجہ سے افراد میں جوئے زری اور اکٹھا ہٹ پیدا ہوتی ہے اس کی مراد
 بہتر مثال ”لندن کی ایک رات“ کے کرداروں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ جب کہ ”اداس نہیں“ کے نعیم کا شدت پر
 گردہ میں مثال ہو جانا بھی اس کی مثال ہے۔ ”گریز“ کے نعیم کا اس سارے عمل سے لے کر تخلیقی اختیار کرنا بھی
 مزاحمت کی ایک مثال ہے۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا رد و ناول میں بالعموم اور مذکورہ تینوں ناولوں میں بالعموم
 نوآدائی کے خلاف کسی سطح پر مزاحمت رکھائی دیتی ہے؟ لیکن اس سے بھی اہم سوال یہ ہے کہ کیا نوآدائی
 سیاست اور اس کے تشکیل کردہ معاشی ڈھانچے میں حرامی ارب تخلیق کرنا ممکن بھی ہے؟

برصغیر میں ناول دراصل یورپ سے مستعار ہی گیا ہے۔ یورپ میں جو ناول لکھے جا رہے تھے وہ اپنے
 کے بدلے، جوں کی توہمندی کر رہے تھے جیسے کہ ڈاکٹر علی احمد فاضل لکھتے ہیں

”یورپ میں ناول کا فن اس وقت وجود میں آیا جب وہاں صنعتی انقلاب آیا اور ناول کے
 بے خوف ہونی چاہیے تھی اور اس کو ملی۔ یا سماجی شعور آیا، نئے کردار آئے اور سارے کردار
 آپس میں بے غیبت طور پر سامنے کے دلچسپ مقام پر کھڑے ہو گئے سماج کو اپنی قوت و اپنی باہمی
 طاقت کا جب احساس ہوا تب ناول وجود میں آیا۔“ (۶۱)

[illegible]

"نندن کی ایک رات" کا مجرم اس مدت میں تو ملی واضح مثال ہے۔ واضح سیاسی و سماجی شعور رکھنے والے نئی جمہوریوں کے دیگر زوار اور شباب اور جوانوں کے دیگر مشغلوں میں گھرے ہوئے ہیں اور یہی نوادراتی تمدن کا حصہ ہے۔ وہ اپنے حقوق کے حصول کے لیے تفریق پر ذرا خوب کر لیتے ہیں لیکن عمل کی قوت سے محروم رہتے۔ ممکن نہیں کہ قوتِ عزیمت پر اعتماد ہی ہے لیکن نوآبادیتی سیاسی اور معاشی چکر نے ان کے اندر سے عزیمت کا احساس ختم کر دیا ہے۔ مثلاً "نندن کی ایک رات" کا ناظم ایک ہمدرد کردار ہے۔ اپنے ساتھیوں کی مدد ثابت ہیں اس کی ہمدردی کا یہ جذبہ اس وقت بیدار نہیں ہوتا جب اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ نوآبادکار حکمران اصل اس کا درس کے ہم جنسوں کا استحصال کر رہے ہیں۔ "سریر" کا ناظم تو نوآبادکار حکمرانوں کا معاون کار ہے۔ اسی۔ سی۔ ایس۔ میرٹھی اس خواہش کے ساتھ چاہتا ہے کہ نہ صرف مستقبل سنوار سکے بلکہ وہ ہندوستان پر حکمرانی سنبھالے۔ اصل حکمرانی کا یہ حساس بھی اسے نوآبادکار حکمران نے بخشا ہے۔ کیونکہ وہ مخلوم ملک کا فرد ہے اور مخلوم

بھی سکرانی نہیں کرتے
 ”جب وہ ہندوستان واپس ہو چکا تو اس کے قدموں کے نیچے ہندوستان کی مٹی تھرائے گی۔
 اس سے زیادہ قابل اور تیز دماغ تو جوان جنھوں نے اپنے توی یا، شتر کی جنون میں آ کر
 سی۔ ایس کی طرف توجہ نہیں کی اور پھر چھٹنا کے یونیورسٹیوں میں پروفیسر ہو گئے یا آل انڈیا
 ریڈیو میں ملازم ہو گئے۔ اس کی طرف حسد سے دیکھیں گے۔ اس وقت خانم قدموں پر گر
 کے اپنی لڑکی کا اس سے بیاہ کریں گے۔“ (۷)

عزیز احمد اپنے کردار نعیم کی سیاست سے یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ سارے یورپ کی تہذیبی فضا کیسے ہے۔
 یورپ کی یہ آزادی اور ہندوستان کی محکومیت کا تقابل کرتے ہوئے ”گریز“ کے نعیم کو بھی پٹی بندی کھلتی ہے۔ ”گریز“
 کا نعیم ہندوستانی معاشرت کو یکسر بھلا دینا چاہتا ہے اس لیے جب وہ یورپ پہنچ جاتا ہے تو ہر ہندوستانی طالب علم
 سے دور رہنے کی کوشش کرتا ہے:

”بہت سے بد دماغ اور غلط خیال ہندوستانی طالب علموں کی طرح اس کا بھی یہ اوصاف تھا کہ
 ہندوستان واپس جا کے تو اپنے ہم وطنوں میں ساری عمر گزارنا ہی ہے والہ سے یورپ میں
 جس قدر بچا اچھا ہے۔ اس کے دوست سب کے سب انگریز، یورپین اور امریکی تھے۔“ (۸)

گویا ”گریز“ کے سیم کی ذہنی حالت مظلوم ہے۔ نعیم اپنے زمانے کی تہذیبی انتشار کی پروردہ نسل کا، عہد
 ہے۔ تہذیبی انتشار کے باعث اس نسل کو منزل کا تعین کرنے میں دشواری کا سامنا ہے۔ ناول کا عہد عزیز احمد کا
 عہد بھی ہے۔ اس لیے وہ اس دور کا ترجمان بہتر انداز میں کر سکے ہیں البتہ نعیم کا کردار مجھوس نظر آتا ہے۔ سے جو
 کچھ وہ دکا رہے اذہر کرادیا ہے وہ اس سے آگے نکل کر سوچنا و خود کوئی عمل کرنا غلط سمجھتا ہے۔ اس لیے اس کی
 مراد مت کی قوت سلب کی جا چکی ہیں، دور وہ تو آباد کارانہ لفظ کا محض پروردہ بن کر رہ جاتا ہے۔

”اداس نیس“ کا نعیم اپنے پیش رو نعیم کرداروں سے ایک قدم آگے بڑھتا ہے۔ وکنوریہ کر اس کا حال
 ہونے کے باوجود آزادی کی خواہش اس کے من میں جا گئی ہے اور وہ اس خواہش کا پالن کرنے کے لیے یہ کرد
 میں بھی شامل ہو جاتا ہے جو عسکری مراحت کو شعار بنائے ہوئے ہے لیکن جدی۔ صرف وہ خود پر اس رے کی
 طرف نکل جاتا ہے بلکہ اپنے ساتھیوں کو بھی قائل کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ وحشت پسندی کا طیر و چھوڑ دیں

”اس لوگوں سے بچ کر تم کہاں جا سکتے؟“ اس جنگ میں بھی شریک ہیں۔ ہندوستان کتنا برا
 ملک ہے۔ اس میں کتنے جاگیردار، کتنے مالک، اور کتنے نوکر ہیں۔ اس کا تمہیں کوئی اندازہ
 نہیں۔ ہم چند آدمی غاروں میں چھپ کر ان کا متا بد نہیں کر سکتے۔ یہ درندوں کی رہائی اور

دروندوں کی جگہ ہے۔" اسی اپنے والدین کی نسبت بدتر زندگی بسر کر رہے ہیں۔ انھوں نے محنت کی اور خاموش رہے۔ بڑی خاموش، بڑی عاقبتور جنگ، ہم نہ محنت کرتے ہیں نہ جنگ کرتے ہیں، محض چوری کرتے ہیں۔" (۱)

نوآباد کار کے پیدا کردہ جبر کے نظام کے سامنے نوآبادیاتی باشندے جب مزاحمت نہیں کر سکتے تو وہ مزاحمت کی کم تکلیف صورتیں اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً ایک صورت کی طرف درج بالا اقتباس میں اشارہ کیا گیا ہے کہ عمارے، باؤ اجداد نے خاموشی اختیار کریں۔ نئے نظام کی جیت اور اثر انگیزی کے علاوہ نوآباد کار کے اعانت کار کوہنے بھی مقامی افراد کو یہ باور کرا رکھا تھا کہ انگریز "سویٹائزیشن" کے پیغمبر ہیں ان کے خلاف مزاحمت کسی سود پر بھی جائز نہیں بلکہ ان کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ انھوں نے بادشاہت جیسے فرسودہ اور سے بے برصغیر کی جاں بھری ہے۔

"اداس نسلیں" کا نعیم چونکہ جنگ کی تباہ کار دیکھ چکا ہے۔ وہ شاید اس لیے بھی عسکری مزاحمت کے حق میں نہیں اور اس کے ماحضور میں کہیں انگریز طبقات کے ساتھ ہمدردی کا جذبہ بھی موجود ہے کیونکہ وہ اسی نظام اور سرکار کا انعام یافتہ بھی ہے شاید اس لیے بھی خود کو کسی مشکل سے دوچار کرنے میں ہلکا پھلکا ہے۔ ویسے بھی نعیم کے کردار میں مستقل مزاجی نہیں ہے۔ جب سامراج سے مزاحمت کی ضرورت تھی اور عام کسان سامراج کے مخالف کھڑا تھا اس وقت نعیم رضا کار نہ فوج میں بھرتی ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح جب سامراج کے خلاف مزاحمت اپنے عروج پر تھی اس وقت نعیم محکمہ تعینم کے انڈر سیکرٹری کے طور پر حکمرانوں کی خدمت پر مامور ہو جاتا ہے۔ دراصل نعیم جن طبقات سے خود کو وابستہ کرنا چاہتا ہے وہ مزاحمت کار نہیں بلکہ نوآبادیات کے اعانت کار ہیں۔

نوآبادیات کا تجربہ ہمدردی کے جذبات کو مجروح کر دیتا ہے اور ایک خاص قسم کی پیال کی کو فروغ دیتا ہے۔ ایک حالات کا مقابلہ کرنے کے بجائے حکمرانوں کا ساتھ دے کر اپنے مملکت کا حصول یقینی بناتے ہیں۔ نوآباد کار خود بھی ایسے طبقات کو جنم دیتا ہے جو اس کا ساتھ دے رہے ہوتے ہیں اور ان کے ذریعے باقی لوگوں کو یہ کہلایا جاتا ہے جیسے یہ طبقات اقتدار کا ساتھ دے کر ثمرات سمیٹ رہے ہیں۔ باقی کے طبقات بھی ایسا طرز عمل پنا کو ثمرات سے سکتے ہیں۔ "لندن کی ایک رات" "گریز" اور "اداس نسلیں" کے دیگر کرداروں کے علاوہ مرکزی کردار نعیم بھی اس کی نمایاں مثال ہیں۔ جنی تینوں نعیم کردار سامراج کا ساتھ دے رہے ہوتے ہیں تو ثمرات بھی حاصل کر رہے ہوتے ہیں۔ لوگ جب مزاحمت نہیں کر پاتے تو وہ دلجمعی سے کام نہیں کرتے۔ ان کے مزاج میں ایک نامر قسم کی تھک پیدا ہو جاتی ہے یہ دراصل غیر عمل مزاحمت ہے جنی وہ لوگ سے کام کرنے کے بجائے کام سے کی جراتے ہیں تینوں نعیم کرداروں میں اس پہلو کی جھلک موجود ہے۔ یہ تھکاوٹ نوآبادیاتی باشندے پر اس

لیے بھی طاری ہو جاتی ہے کیونکہ سے برہم یہ احساس متاثر ہوتا ہے کہ میری محنت کا ثمر تو کوئی اور لے جائے گا۔
 طرح کٹر طبقات نوآبادکار نہ دباؤ کی وجہ سے انفعالیات کا شکار ہو جاتے ہیں۔ نعیم کرداروں سے دہشتہ ہیں
 نگاروں نے اس دور کی مستقل بھی جاننے والی تہذیبی قدروں کی شکست و ریخت دکھائی ہے۔ دور جدید تو سب سے
 اور انکار لے کر آیا ہے، اس نے ایک پوری نسل کے اذہان میں اضطرابی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ مغربی سیاست اور
 آبدیانی ملکوں کے بے اہل مغرب کے دوہرے معیار، اخلاقی بتری، ثقافتی اور معاشرتی زندگی کی تنکسار
 تاروں میں جا بجا نظر آتی ہے۔

نوآبادیاتی نظام طاقت ور گرد ہوں کو تقسیم کر دیتا ہے تاکہ وہ حراحت کے قابل نہ رہیں۔ میوں نعیم کردار
 کسی گروہ کا مستقل ساتھ دینے نظر نہیں آتے جو مزاحمت کے قابل ہیں۔ تینوں نعیم کردار جنسی لذت کے قابل ہیں
 یوں دراصل وہ مزاحمت کے دباؤ سے فرار حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تینوں نعیم کردار دراصل امانت کار گروہ سے قوت
 رکھتے ہیں۔ "اداس نسلیں" کا ہیرو نعیم اگر کچھ دیر کے لیے حراحت پر آمادہ ہوتا ہے لیکن جلد ہی وہ بھی تباہ و
 شکار ہو کر سامراج کی امانت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ تینوں نعیم کردار ناول کے اختتام پر بے مقصدیت کی مہم
 میں گم ہو جاتے ہیں۔ دراصل اپنے اصل مسائل سے، تعلقی زندگی میں ان کی دلچسپی کو کم کر دیتی ہے اور
 مقصدیت، مغایرت اور سماج سے جنسیت ان کا تقدیر ہو جاتی ہے۔ دراصل یہ نوآبادکار کے معاشی اور معاشرتی
 کی کامیابی ہے کہ نعیم ایسے باشعور کردار بھی اس کے مزاحم نہیں ہیں۔

حوالہ جات

- ۱۔ عبداللہ حسین، اداس نسیم، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۹۳
- ۲۔ جہاؤ ظہیر، ہندو کی ایک رات، نیا دارالہ نور، طبع چارم، ۱۹۷۲ء، ص ۳۷
- ۳۔ عزیز احمد، گریز، انجمن پبلشنگ، اسلام آباد، طبع اوس، اگست ۲۰۰۰ء، ص ۱۱
- ۴۔ عبداللہ حسین، اداس نسیم، ص ۱۳
- ۵۔ ناصر عباس پیر، کنز مانیات اور تنقید، پوربہ اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۳۳
- ۶۔ علی محمد علی، ڈاکٹر عبداللہ شمس، بحیثیت ناؤں نگار، "بکس ترقی ار"، کراچی، ۲۰۰۸ء، ص ۹
- ۷۔ عزیز احمد، گریز، ص ۲۶
- ۸۔ عزیز احمد، گریز، ص ۱۳۷
- ۹۔ عبداللہ حسین، اداس نسیم، ۱۹۶۰
- ۱۰۔ حافظ "سید" جلد ۶، جولائی تا دسمبر ۲۰۰۶ء

کئی چاند تھے سر آسمان: ثقافتی اور مابعد نوآبادیاتی تعبیر فرخ ندیم

دنیا بھر میں بنجیدہ ادبی متن کسی سوال سے مشروط نظر آتا ہے اور یہ سوال مصنف یا راوی کے ساتھ وہ کرداروں کے ثقافتی اور مکانی مسئلہ بھی ہوتا ہے۔ پاپولر کلچر میں جس بددیلت یا تجاوزت (transgression) کا ارتداد یا تجاوز ہے وہی عصر کسی فن پارے کی اولیں ترجیح اور پیمانہ بن جاتا ہے۔ سوال کی نوعیت اور ثقافت وسعت بنجیدہ نگاروں کے تاریخی اور تخلیقی شعور کا حصہ ہوتی ہیں۔ خاص طور پر اس جغرافیائی خطے میں جہاں کے انسان Cartographic anxieties کا بوجھ برداشت کر رہے ہیں، مکانی مسئلہ اور بھی اہم ہو جاتے ہیں اور ان کے ادبوں کی تخلیقات کا حصہ بنتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ کسی بھی سماج کی ثقافتی ساختوں میں تمام افراد کو خوب و خیل و تقسیم کر کے مساوی سمجھیں میسر ہوں۔ البتہ، مساویات حدود کی مداف و عزت کے لیے سوال اور اس کے (۱۰) کے پس میں کی جنگ ضروری ہوتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ جنگ فرد سے ہوتی ہوئی سماج کے تمام انسانوں کا اولین مسئلہ میں جائے اور وہی حدود جو کبھی تحریراتی دس کی شکل میں موجود (۱۱) میں ساز و رکھت میں مصروف ہیں، ان سوال کی مقناطیسیت کے سبب سماج کے انسانوں کے لیے ضروری کھجی جائیں۔ سوال بذات خود ایک مکانی شعور ہے جو کسی سماجی سطح پر چھوٹی یا بڑی، انفرادی مدافعت یا جماعتی مزاحمت کا پیش خیمہ بنتا ہے۔ اگر اس سوال کو روا لکشن (ناول) میں کل ما کر کہتے مراحتی کر رہیں، کو ادبی حدود میں خلاف ورزی کی سمجھ بھی لی جائے تو سوال کی اہمیت کو کوئی خطرہ نہیں۔ ممکن ہے ادبی اور تنقیدی معیار سہارے کیسوی کے ساتھ یکساںیت کا سبب بنے ہوں اور تنقیدی ہمسرت و یکتہ رائتی ہوئے آج کے عہد کے تقیوں یا نیوں میں ثقافتوں تو کو خاصی پذیرائی حاصل ہے لیکن اس شرط پر کہ سوال بنجیدہ نہ ہو۔ ثنوی نظام کی رو سے سوال اگر بنجیدہ ہے تو اس کی ضد غیر بنجیدہ ٹھہری۔ اس لیے یہ حد کر، مشکل ہیں کہ تہذیبی خلیات اور حمایت کے نام پر غیر بنجیدہ پاپولر جماعتی ادبی متن فروغ پاتے رہے اور سوال اور بنجیدگی کی مکانی حالت بخودش ہوتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ تقسیماتی نسل انسانوں کے شعور کی کھڑکیوں دروازوں سے ہوتا ہوا ان کی داخلی زندگیوں تک پہنچ جاتا ہے۔ روزنہاں وادب کے ناول نگار بہت محنت و روح پھونتی سے انسان خالص کو قلم بند کرتے رہے ہیں لیکن طاقت کی نظریاتی قلم رو جہاں سے نشت

[illegible]

اول انکاری اور ردی کے سوا پرست کاں حد تک شائبہ ہو چکی ہے۔ سب تقیقات نگاری بھی سوال کی سیدھ
میں ہے۔ زندگی کی شریانی تنقید تو پہلے سوال یہ اٹھاتی ہے کہ ثقافتی زندگی کا تصور جو اہل سنت سے شروع ہوا ہے، یہ
برہنہ کی تنقید اب انسان اور اس کی زندگی کو ثقافتی سمجھتے ہوئے قلم لکھتی ہے۔ بات بہت واضح ہے کہ جیسی مراجع
ظہریاتی ساتھیوں کی زندگی۔ انسان ایک ثقافتی متن ہے اور اپنے سیاق و سباق سے مکمل طور پر وابستہ ہے۔ وہ متن جو سرمایہ دارانہ نظام کے ذریعے پیداوار اور ورکشاپ کے متعلق ہوتے ہیں ان میں ثقافت یا تنقیدی
کلیوں کی پیداوار بھی ان انصافات سے شروع ہوتی ہے جو سرمایہ دارانہ نظریات اجتماع پرست ہیں ثقافتی تنقید غلطی
سلاطین سے آزاد ہوں تو انسانوں کی ثقافتی مکانات واضح ہوتی۔ کیا تاریخی کے ہوں انہی چار تھے سرسمان کے
کردار فطری ہیں؟ اگر ایسا ہے تو تنقید کا جمود پسند ہونا بے سبب نہیں۔ اس لیے یہ مضمون ناول و فلم ناؤں نگاری
اور ناؤں کے کرداروں کو اس (لوآبادیاتی) ہندوستانی ثقافت سے جوڑ کر لکھا جا رہا ہے جس میں ناول و فلم تسلط اور
مقامی اثراتی شکوہ کی رگڑ سے نئے متن جنم لے رہے تھے۔ دونوں طرف سے مردانہ و رنجشیں گئی رد و نوبی
سیاست یا سیاسی رد و نویت ہزار ہا نفوس کو ایندھن بناتی رہی ہے۔ تیسویں صدی کے اس تصادم میں ایک ورثہ اور
عزت اپنے متن کو اپنے مزاحمتی شعور سے اس طرح نکھارے میں اس طرح کا سیلاب ہوتی ہے کہ ناول و فلمی
اور تاریخی شریانی (پدر سر) سیاسی ساتھیوں تہذیبوں کے تصادم میں بدل جاتی ہیں۔ اردو نیشن میں مقامی نسانی
مکان کی طاقت و نوا بادیاتی پیش کش سے رد و نوبی مٹا ہمت اور رد و نوبی سامراجیت کے خلاف مزاحمت کے
نوائے سے شمس الرحمن ناوتی کا ناول 'کئی چاند تھے سر آسمان' بہت اہم ہے۔ ہندوستان میں نوا بادیاتی اثر و اثر
کا (و) تاریخی کے تناظر سے بھی دیکھا جائے تو ناول کے مٹی شکوہ سے اس زندگی ساتھیوں تک رسائی ہو سکتی ہے
جو تیسویں صدی کی ثقافتی شعریات کا مظہر بنتی ہیں۔ ایک نسانی کردار کی طویل تصنیف و تعبیر کے باوجود ناؤں و شکوہ
یا نوبی اور بادیاتی حیرتوں کے باب رقم کرنا چلا جاتا ہے۔ اس میں مقامی کردار کی بحر انگیزی ہی ناؤں کے
مضموناتی و رہنمائی ماحول کی قدر و ارتکاز ہے۔ رہن و دیاں کی مقناطیسیت اور شب ناول کو یک بڑی کھینک

روایت کا نمونہ منظر ہوتا ہے مگر ناول کی تعریف یہاں تک رکھتی ہیں اور اس تصور پر اس وقت جب عصری ناول کی مباحث ممکنہ مسائل کا سہجی اور نفسیاتی جائزہ سے لے کر ناول کی کہانی کا دلچسپ پیمائشی ناول کی مباحث ممکنہ مسائل کا سہجی اور نفسیاتی جائزہ سے لے کر ناول کی کہانی کا دلچسپ پیمائشی ناول کی مباحث ممکنہ مسائل کا سہجی اور نفسیاتی جائزہ سے لے کر ناول کی کہانی کا دلچسپ پیمائشی

ہیں۔ لکشن کی تنقید کے سلسلے میں متن اور ڈسکورس (کلامیہ) کے مباحث بہت اہم سمجھے جاتے ہیں۔ روایتی تنقید کا ادبی تخلیق کو، ذہنی طور پر "کسی مقصدیت سے لگ" قرار دینا ادب کے لیے شست رہا۔ منشی مسرہارن صورت حال سے واضح ہے۔ مقصدیت سے تنقید کا معنی جو، ادبی سیاق و سباق سے ملتا ہے، بڑی حد تک وہی ہے۔ اس بحث کو کسی نقاد پانچین، پس سلفیت اور مجدد نو بدیاتی تنقید نے استدالی انداز سے سمجھا ہے۔ مارکسی فکر کا دکر اس سے نہیں کیا کہ ایک تو غفلت کو فاروقی کے ناول پر ہے دوسرا زیادہ تر مارکسی تنقید کے غائبانہ ذہنی کی آزادی کے دعووں کے باوجود مسٹر یوٹا پنک و متی سیاست کے کلچر کا شکار رہے ہیں۔ جدیدیت اور ماحول جدیدیت کے بحر میں گرفتار نقاد سہجی اور ادبی محرکات کو نظر انداز کر دیتے ہیں، حالانکہ ادبی تیوروں کا ماحول ڈھانچہ (نو)، مارکسی تنقید کے ہمارے کمر ہے۔ لکشن کے تون کی تعبیرات کے سلسلے میں معروض کو پینکا از نظر سے دیکھنے کی روایت نے اس وقت دم توڑنا شروع کر دیا۔ حسب ادبی تیوری اور ثقافتی مطالعات کے سلسلے میں text اور context کے درمیان مکالمہ کا رجحان پیدا ہوا۔ تنقیدی مقالوں کے باب بند ہوئے سے کم تا ماحول کی کامیوں کی گنجائش ختم ہو رہی ہے اور پروگریسو پوچی کا تہ سنا بھی یہی ہے کہ ادبی اور تخلیقی متون عصری مباحث سے مکالمہ استوار کریں۔ عصری تنقید تخلیقی متن اور ڈسکورس میں فرق رو کر کہتے ہوئے متن کے اشعار میں زہ اور سکرس جی کامیوں کے ادبی معنی کی کھونٹاں ہے۔ تنقید کی تعریف تو یہی ہو، اس وقت تک غیر تنقیدی کے ادبی معلق رہے گی جب تک جدیدیاتی درمکاماتی نہ ہو اور بدلیات کے ساتھ ثقافتی مادیت مشروط ہو جاتی ہے ہمارے ماحول تاریخی اور حوالہ جاتی ہونا چاہیے، یہی جیسے ماروقی کا ہونا کی چاند تھے سرائے۔

اوس ایک متن، پیمائش اور ڈسکورس بھی ہے جس میں مختلف لوگ (رہی کے شعور اور شعور کے شائبے) اپنے کردار ادا کرتے ہیں یا کردار نبھاتے ہیں۔ ہر ادا کرنے والے کو ارٹھانے ہوں سے اس سے مختلف ہوتے ہیں کہ وہ کافی حد تک آزاد، پروگریسو اور معترض ہوتے ہیں۔ عصری تنقید کا تعلق غیر دشر کے روایتی تصورات سے نہیں رہا، مباحثوں سے نہیں رہا، ذہنی ان سٹی کا مہر (نظریات)۔ اس کے سٹی فائڈر (معنی) اور بھی ہوا۔

نہیں۔ حقیقت، بالبعد جدیدیت، نو مارکی اور تائیدی تنقید کے مباحث میں لائسن سے مرادوں اور ان سے متعلق
 کے نکرادے پیدا ہوئے دلی صورت حال کو پرکھنے کی بابت ان جگہوں، مرقوں اور ساتھی مکانات (Social
 spaces) کا احاطہ بھی کیا جاتا ہے جہاں سے نکرادے کے (۱) مکانات پیدا ہوئے یہ پچاس اسیات نہیں، نہ ہی
 لائسنس و سیست، نہ، نظریہ، نہ لاساں اور نہ ہی اس سسٹم کی تعبیر کسی سادگی یا فنی، آسانی، ماراں اور ساتھی
 نظریات سے کی جا سکتی ہے۔ بیانہ کی ایک شرط زمینی اور زمینی ہے، اس سے کہ عمری تنقید کے مطابق ہوا کہانی،
 جیسے وہ کتنی ہی دلچسپ کیوں نہ ہو، قاری کا ہاتھ پکڑ کے اٹھکیلیاں کرتا ہاتھ چمتی ہو جو ساطیہ کی ت، اتنی آئیڈیل
 ہے کہ مٹی، پانی، گ، ہو کی صفات اور متضاد کیفیات سے ماری ہے اور زمین سے اوپر کی فنی دنیا سے شرو
 ہے، مہا بیانہ ہے۔ ایسی کہانیوں کا پیٹ کچ ہوتا ہے جو سارا کچھ اگل دیں، جو براہ راست، فوری و مکمل بلا
 زریں، فوری طور پر مکمل ایلا، اس وقت تک ہو ہی نہیں سکتا جب تک متن اور قاری کا نظریاتی سسٹم یکساں ہو۔
 روایتی تنقید بھلے پسند کرے یا نہیں لیکن موجودہ عہد میں ادبی اور ثقافتی تیوری کے سوالات سے گریز ناممکن ہے۔
 بات طاقت کے مراکز کے (مہلک) اسراض و اثرات کی ہو، یا ثقافتی اساطیر کی رد و تخیل کی یا سانی ساختوں کی ربر
 خدمت دیت کی، اب تھوڑی جرات کا مظاہرہ کرتے ہوئے مقامی ادبی تیوری کو بھی ثقافتی موانہ پڑے گا۔ پس
 رضیاتی، بالعد نوآبادیاتی اور مارکی ناقدین نے متن، موضوعیت اور ثقافتی مکانات کی تفہیم و تعبیر کے سلسلے میں جو
 ہم نکات اٹھائے ہیں، کیا ان کو نظر انداز کر دیا جائے؟ اسی طرح ایک، مارکی نقاد Pierre Macherey نے
 بھی Theory of Literary Production میں مٹی، خاؤں، خالی جگہوں، خناقصات، اور خاموشیوں کی پرکھ
 تجویز کی ہے تاکہ دلی پیداواری رشتوں میں ان مہدیات کی تحلیل نفسی کی جائے جو آئیڈیالوجیکل ماحول پیدا
 کرتے ہیں۔ لیکن، ایسا تنقیدی رجحان ان ثقافتوں میں (زیادہ) ممکن نہیں جہاں ادبی متون مردج ساختوں کی
 جدیدیت کے پھرہ دار بننے ہیں۔ اس سات کا قاری اپنی سہولت کی خاطر اور فوری رد عمل کا خاطر اپنی دلچسپی کو تریا
 دیتا ہے، اور، گر کہیں اس کی ریڈرلی (Readerly) روشنی میں رکاوٹ پیدا ہو جائے تو وہ ادب پارے کی ناکامی کا
 اعدن کر دیتا ہے۔ عام طور پر قاری کو کسی غائب سے سروکار نہیں ہوتا، اسے حاضر سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کی
 تربیت میں حاضر متن ہی حقیقت ہے۔ سید می کی بات ہے، گر پہلی ہی قرأت میں پوری کہانی سمجھ میں آگئی ہے تو یہ
 کسی پاپولر یا فاسٹ فوڈ کلچر کا پراڈکٹ ہے۔ سنجیدہ فکشن تحت ایش کسی غیر جدیدیاتی اور شعوس نظریہ سے ہم آہنگیت
 کے کسی بھی چٹکاری کا روبرواری میں شریک نہیں ہوتا۔ اس کے کرارڈائیسس نہ بھی ہوں، پروتھیسس نہ ہوں، کسی
 نقید ائیل ستم نظریاتی کا شکار نہ بھی ہوں، مگر لسانی و ساجی، نحرقات کا جو ز رکھتے ہیں۔ سنجیدگی اور متبلیت
 سے نظریات میں فرق واضح کرنا تنقیدی ذمہ داری تھی جس سے تخلیقی متون میں میانوی تجربات کی حوصلہ افزائی ہو

سکتی تھی۔ اب یہ عالم ہے کہ تخلیق اکیسویں صدی کی دہشت زدہ مکالماتی حالتوں میں سامنے آئی ہے اور اس میں تکنیک کئی سال پرانے داستانوں کی۔

فاروقی کا تنقیدی، تخلیقی شعور در تصور ناول پوسٹ ماڈرن یا پوسٹ کونسل فار مولے سے مشروط نہیں بلکہ تاریخ اور فکشن کو ایک تھرو پیس میں متن کرنا، انیسویں صدی کے ایک نسائی کردار کو پورنی چمک چمک، آج کے ساتھ پورے کیسوں بھیلادینا، کہیں وجودی اور کہیں غیر وجودی ترازو سے سمجھ کر کرنا، چین انٹرنیشنل، تہذیبوں کے خجوں (ماہر نوآبادیان تنقید کی رو سے تیسرے مکالمے) سے ہائیرڈ انٹرنیشن، اور اوگوست کی انڈیا صورتوں اور غدوخل وضع کرنا، بدلتے ہوئے تناظر میں شناختوں کے مکانات سے بیانیہ کوہ متہ کرنا اور مہبت تسلط اور مزاحمت، مینا فکشن اور ہائپر ٹیکسٹ وغیرہ کو اسلوب کا حصہ بناتے ہوئے کہانی کو ایسے ارتقا پذیر کرنا جو جزائے ترکیب بقول مشہور رومانوی شاعر کوہنج، مینا نگلی مرکب کی بجائے کیمیائی محلول نظر آئیں، یہ خاص مشکل کام تھا جو ناول نگار نے اپنے تاریخی، تخلیقی، جمالیاتی اور تنقیدی شعور سے نہ صرف بنایا بلکہ فکشن نگاری میں کسی تفکیمات اور جنس کی طرف نوآبادیاتی پدمرئی، اور صارتی نظریات کو موضوع بحث بنایا۔

سیاسی اور سانی حوالوں سے بھی دیکھا جائے تو ناول کی سانی اکائیوں کا نظام جلد کی سیاست سے سہرے ثنائی کش کش کو متعکس کرنا ہے۔ ہمارے لیے یہ بات حاسی اہم ہے کہ ابتدائی انیسویں صدی کے نیم نظریہ اور نیم نوآبادیاتی عہد کے ہائی کلچر سے لے کر موجودہ ہائی کلچر تک کے انسانوں کے ذرائع انظر، رگوہ تحریر، راز (نظام) "تفسیر" نہیں رہا جو عام لوگوں کی "قسمت" بھرتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام کی تکمیل کے ساتھ ہی صارت پسندی کی سیاسی تحریک اور اس کی آج تک ہمدردی میں سماجی دشمنی فکشن اور تہذیب میں تعلق پر ہمت پس کی فکری ہی یہ دیکھا گیا کہ تہذیب اور ریاستی آئیڈیالوجی کے سیاسی مقصد میں رشتے کتنے گہرے ہیں۔ اور ایک فکشن اور تنقید آئیڈیالوجیکل تصور دب پر یقین رکھتی ہے لیکن اب فاروقی ہی سمجھائیں کہ بغیر نظریے کے کوئی کامیاب ناول وجود رکھتا ہے یا نہیں۔ جہاں تک بات ہمارے تصور ادب کی ہے تو اس کی رو سے ہر اہم ثقافتی نشان وجود سنی اکائی، نظریاتی ہی ہے۔ الہت کچھ اکائیوں مکالماتی اور جدیاتی میں اور کچھ ٹھوس آئیڈیالوجیکل نشان ہیں جو نظریات کی صورت اپنی مکالماتی حالتوں سے نکل کر دوسروں کی جگہ زمین یا سماج پر اجارہ داری قائم کرنا رکھنا چاہتی ہیں ایسے ہی جیسے اس ناول میں برطانوی سامراج مقامی رائج پیر وار پراپہ تسلط جھانچا ہوتا ہے۔

انیسویں صدی کے عہد کو، بعد جدید یا نوئی تجربات میں ساخت کرنے میں کئی اہم نام ہیں لیکن ایک نام مشہور ماہر سیاست Umberto Eco کا ہے۔ جس کے ناول The Name of Rose نے بیانیہ تحریکات سے ناقدین کو متاثر کیا۔ جدیدیت کے بعد ایک اور اہم نام John Fowles کا ہے جس کے The French

Lieutenant's Woman جیسا ناؤں لکھا۔ شمس الرحمن فاروقی نے بھی اسی صدی کے حوالے سے لکھا ہے لیکن
 اپنی ہندوستانی تہذیب کے کچھ گہم گشتہ کرداروں (خاص طور پر ایک دلچسپ اسیاتی کردار اوریر جانم) کی زندگیوں کی
 توجہ لگاتی ہے۔ فوڈ لرائیسیس صدی کے ثقافتی رویوں میں رہتی ہوئی شیریں ناپنگ کی رد تکمیل کرتا ہے جو ہمیں
 فاروقی کے ہاں نہیں ملتا۔ اردو کے اکثر ناول نگاروں کا رہن رکیا درجیل ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ یہاں کا
 ریب تاریخ کے اس موڑ کو دیکھنے کی تلاش میں رہتا ہے جہاں سے شناختوں کا سلسلہ منقطع ہوا اور بحالی سلسلہ
 شروع ہوا۔ سفید فام عام طور پر ایسے عدم تسلسلی تجربات سے نہیں گزرے۔ فاولز کا ذہن، میان اور کلاسیہ رد تکمیلی
 ہے جب کہ فاروقی نے شعوری طور پر ادب کو سیاست سے الگ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں بیہ نومی مدخت سے
 لریز ملتا ہے۔ فاولز اس مداخلت سے گریز نہیں کرتا۔ ان دونوں ناؤں میں خیالی فرق تجرباتی اور جہاں ہے۔
 اس کی وجہ سامنے کی ہے۔ فاروقی صاحب اس صنعتی تجربے سے نہیں گزرے جو ان فاولز کا ہے۔ پھر فاروقی ناول
 کے اختتام کے بارے میں متزلزل بھی نظر نہیں آتے نہ ہی فاروقی نے موضوعاتی متوزیت کو بحث کا حصہ بنایا ہے۔
 ہذا کی چند تھیں سر آسمان کا جہاں لیا تھی اور تہذیبی کینوس بہت سے مغربی ناؤوں سے زیادہ وسیع درجہ دار ہے۔
 بنی اسطور، ناول نوآبادیاتی عہد کی مکانی کشاکش کا بیہ نومی محکمہ یہ کمیاتی پیہ ہے لیکن ناؤں کی فضا نوبت
 رنج و literariness یا defamiliarization کے سہارے پس منظر میں ہی رہنے پر مجبور کر دیتی ہے۔

پوسٹ کولونیل ڈسکورس کی مادی تعبیر کے مطابق برطانوی راج یا سامراجی تسلط مقامی ہندوستانی اثراتی
 نیت میں ایک کشش کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس سے مقامی مکانیت Spatiality (برقی طرح) متاثر
 رہتا ہے۔ دو تناظر، وسیع اور دو متون مکار کرتے پنے پنے مفادات کا نہ صرف تحفظ کرتے دکھائی دیتے ہیں
 لہذا مکان جنگ بھی لڑی جاتی ہے۔ برطانوی ہند میں (خاص طور پر اشرافیائی) مقامیت بھی دو کونیت کا شکار ہو گئی۔
 ریجیات اور تعینات بدل گئیں۔ سرمائے و سرمائے مشروہ ایک ایسی نیڈ یا لوجی مقامی ثقافت کے اعصاب پر
 مار ہو چکی تھی جس سے ہم آہنگ ہونا مقامی دل دماغ کی مجبوری بن گیا۔ تفاعل کے نتیجے میں یوٹھی کو ایک پس
 ل جاتا ہے جس میں کسی خاص مستقبل کی خاطر ماضی اور حاضر کے کئی حوالوں کو یک طرفہ رکھا جاتا ہے اور یک
 طرفہ تبہیم و تعبیر کو فروغ دیا جاتا ہے۔ یہاں یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ شمس الرحمن فاروقی کلیم مدین احمد،
 کولی چند نارنگ، وزیر آغا، مظفر علی سید اور حسن عسکری نے جدیدیت اور جمالیاتی تسلسل کی ترویج کے لیے زندگی بھر
 ہاشمیں تھیں۔ سباق و تناظر سے الگ متن کی خود انحصار۔ وارداتوں پر مقصد سے، مضامین اور کتابیں لکھی گئیں
 ایک وسیع جدیدی کینوس تشکیل دینے میں کامیاب بھی رہے لیکن ان تمام فکری کادشوں کے باوجود اس درویش
 نام صرف ایک بات کہ ”نسائی شعور کے پس منظر میں، مادی حقائق ہم محرکات ہیں“ کی اہمیت اور قادیت کم نہیں

کتاب مانے تباہ کر دیئے جاتے ہیں تاکہ یادداشتوں سے محو ہو جائیں۔ ہندوستانی مہاتما جی رستم میں مورت کو جلا دیا جاتا تھا۔ یہ burn Factor آج بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ انارکلی کا دیوار میں چادیاں ہاتھی ایک عورت کے وجود، اس کی آواز، اس کی خواہش کے غائب ہونے کی اداریاتی واردات ہے۔ ایسی رسم (ماریت) ہر جگہ ہر جگہ محلے میں موجود ہے مگر جزوی طور پر مائب کر دی گئی ہے۔ یعنی اس کہانی کا وہ حصہ ہماری یادداشتوں میں موجود ہے جس کا تعلق ریاستی نظریہ سے ہے اور چونکہ اس کردار کی تعزیریاتی ایسیر ہی رائج ہو چکی ہے اس لیے وہ مزاحمتی آواز سنائی نہیں دیتی جو اس کردار کا جوہر ہے، وہ کہیں بچا دیاروں کے کھو چکی ہے۔ دریا بہاں تحلیل نفسی سے ملاتے ہوئے اسے (اس تباہ کن روپے کو) فرائیڈ کے تصور بہت مرگ سے تعبیر کرتا ہے۔ تباہ ہونے کے فطرات کے پیش نظر آرکائیوں کی حفاظت کو اہم ذمہ داری سمجھا جاتا ہے۔ یہی ذمہ داری "نئی اور دستوریت حیثیت اختیار کر لیتی ہے جس سے طاقت و طبقات کے محفوظات کا تحفظ مقدس فریضہ بھی بن جاتا ہے اس کے خیال میں

[T] here is an Political power without control of the archive if not memory Effective democratization can always be measured by this essential criterion, the participation in and access to the archive, its constitution and its interpretation

Archive Fever: A Freudian Impression)

ان محفوظات کی تقسیم و تعبیر ان کے ہی فطرت کی مرہون منت ہے یعنی اس کا حق کسی دوسرے کے پاس نہیں۔ طہر فاروقی نے نوآبادیاتی آرکائیوز کی رد و تشکیل (رد و اخذ بھی اس طرح کی قرأت کا طرف دار ہے) کے تناظر میں "کئی چاند تھے سر آسمان" کی وزیر کو دیکھا ہے "مخفیہ مآوی کے نوآبادیاتی آرکائیوز میں" "گورے بیانیوں" کی موجودگی کہیں زیادہ آئینی صورت میں نظر آتی ہے۔ یہ مقابلہ اس تلخ حقیقت کا آئینہ دار ہے جس کا علم پس نوآبادیاتی دنیا میں عام ہے۔ استعمار زدہ عورت کی موجودگی کہیں زیادہ کم یاب ہے، ورنہ ایک ایسا المیہ ہے جس کی طرف اتنی ہی توجہ ہونی چاہیے جس کا یہ المیہ ہی طور پر مستحق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فاروقی نے "کئی چاند تھے سر آسمان" میں اس سمت قدم اٹھایا ہے، اور اس عورت کی موجودگی کا سرخ گایا ہے جس کی شناخت کو سرخوں کے قلم کی ہے رہ روکی اور مردانہ تعضبات نے مسخ کر رکھا ہے "اور لیکن سطح پر یہی بات اس ناول کو ایک اہم ادبی متن بناتی ہے۔

دعویٰ کرتی تھی کہ اس کی دایرہ خانہ کی اصل حقیقت اور گورکھ افسانہ سے لاشعری ہے۔
 (مکتبہ انیسویں)

<http://www.adb-dunya.com/2016/05/article-on-kay-chand-the-sar-e-assmaan-by-athar-farooqui.html>

میں سائنسی مفکر مشن کو نے اس کو اس اور رکائی کے تعلق میں سائنسی رشتوں کو بنیادی بنیت میں قرار دیا ہے۔ Archeology of Knowledge کو کہتے ہیں سائنسی رشتوں کی رو سے تاریخ اور سائنس رشتوں کے باہمی رشتوں کا مطالعہ کیا۔ اس مطالعہ میں آرکیوز کا مابقی اور تنقیدی جائزہ بھی شامل ہے۔ تاریخی کھدائیوں کے باہمی خدوخال واضح ہوتے ہیں۔ نو کو کے فیصل میں آرکیوز

I mean the set of rules which at a given period and for a definite society defined 1) the limits and forms of expressibility 2) the limits of forms of conservation, 3) the limits and forms of memory 4) the limits and forms of reactivation.

Sara Mills. (Discourse)

سارہ ملز آرکیوز کی مندرجہ بالا تعریف کی وضاحت یوں کرتی ہے۔

An archive should be seen as the set of discursive mechanisms which limit what can be said, in what form and what is counted as worth knowing and remembering. It is this sense of limitation or exclusion. it is crucial to the understanding of the constitution of discursive structures.

Sara Mills. (Discourse)

نو کو کے خیال میں آرکیوز کسی خاص تناظر میں کچھ اصول پر مبنی جبر کا شکار ہوتے ہیں جن کی رو سے موصوفات اور موصوفاتی شناختیں سمجھ ہوتی ہیں۔ ان آرکیوز کے محرکات میں عدم استحکام آرکیوز کی ترجیحات کا شہین بنا ہے۔ مثلاً بیت آرکیوز اور historical a priori یہ تین الفاظ ہیں جن کی ترکیبی شکل سے نو کو کے خیال میں

”یہی“ اور ”ظہاری سرگرمیوں کی تدوین ہوتی ہے۔“ (Foucault and Literature page 96)۔
 دیہاتی فکری نظامات کی تفہیم کے لیے یہ تراکیب اہم نظر آتے ہیں۔ ”کئی چاند تھے سر آسمان“ کے ایک
 ایڈیٹر کا ایک ہندوستانی ”نئی کردار“ کی تلاش میں برطانوی کتب خانوں کا سفر اختیار کرنا پڑتا ہے۔ یعنی مقامی
 کردار کے تلاش میں بھی کولونیل محفوظات پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ مٹم غریبی یہ بھی ہے کہ بعد تقسیم مقامی سیاسی خود
 روایت بھی تھی چاند نہیں رہی کہ وہ اپنے کرداروں کو تلف ہونے سے بچائے۔ وزیر کی تلاش ان محفوظاتی
 لپاؤں سے ہندوستانی ”کردار“ کی تلاش ہے۔ ہمارے ناویں اور تنقیدی متون میں اس طرح کی دہریہ
 نامیں اور دیواروں چنی انارکلیاں مروج آئیڈیالوجی کے تابع منعکس ہوتی ہیں۔ بلکہ اس کے دکھ کرپ، یاس و
 حسرت کو موضوع بنا کر ادب تخلیق کرنے کی روایت بہت عام ہے، اس میں فائدہ یہ (رہا) ہے کہ کہ نظریہ ساز
 بات کے سرچشموں کو نظریہ شکنی کا خدشہ نہیں ہوتا۔ ویر کی دریافت، اطہر قاری کے تھسیر کی رو سے ناول نگار کی
 ڈونیل آرکائیو سے ایک استمار شدہ عورت اور اس کی شناخت کی بازیافت ہے۔ ”کئی چاند تھے سر آسمان“ اس
 نون سری عورت کا وہ پیس ہے جس سے اس کی زندگی کو کلکشل اسلوب میں پیش کیا گیا ہے۔ یعنی ایک عورت کے
 ہر پیس کو کلکشن میں تانیسی پیس دیا گیا ہے۔

ناول کا کچھ حصہ ابتدائی زمانی مکانات، وقت کے تغیرات کو متنب کرتا ہے۔ زمانہ مکان کے حوالے سے قرۃ
 العین حیدر کا ہم ناوس ”آگ کا دریا“ زمانی مکان کا ناول ہے تو ”کئی چاند تھے سر آسمان“ کو مکانی زمانہ کا ناوس کہ
 سکتا ہے۔ یہ فرق اس میں مٹی تر جیحات کس سبب رکھا گیا ہے انگریزی زبان میں سے The Mirror of
 Beauty کے نام سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ عنوانات کے حوالے سے ہی دیکھو تو یہ قاری کو کسی شعری کائنات
 سے ملتا ہوا، کلاسیکی مکانات کا استعارہ بتا محسوس ہوتا ہے۔ Roland Barthes کے تصور شریانی رمز (کوڈ)
 بہت اہمیت کی جائے تو کچھ سوالات عنواناتی پیس سے جنم پتے ہیں جیسے متن اور عنوان میں موضوعاتی سطح
 کی سم آہنگی ہے؟ بیانیہ میں عنوان کا کتنے پیس ملتا ہے؟ اس عنوان کا نواہدیتی عہد کے مکانی مساک سے کتنا
 فاصلہ ہے؟ یہ عنوان محض رومانوی ترکیب نحوی ہے یا عہد مٹی طور پر سماجی معنی جزی سے جڑت رکھتا ہے، کیا یہ عنوان
 ہر معنی مسائل کی مشمولیت یا بشمولیت کا محرک بنتا ہے؟ ناول پڑھ کر خیوس صدی کی جزی ہوئی کلاسیکیت،
 تزی ہوئی اشرافیہ کی ثقافت اور منہدم ہوتی ہوئی وہ ہندوستانی ریت و روایت مٹی ہے جو سماجی تسط میں مکڑی،
 سبک سے سہارے تلاش کرتی ہے۔ ناول، پٹی ابتدائی سے نہ صرف راوی کی بیانوی مہارت کا ایک دلکش
 ”تہذیب“ ہے بلکہ برصغیر کی تاریخ میں بدستے ہوئے رنگوں کی ثقافتی اور جمہوریتی داستان بھی ہے۔ اس میں انیسویں
 صدی کی سیاسی و ثقافتی زندگی میں مرکز اور حاشیہ کی نفسیاتی جنگ کا کلکشل عکس بھی ہے۔

ایسے نو فاروقی اور دواؤ کا مزاج شاعر کی طرف، نکل، سمجھتے ہیں لیکن اس ناول کی بلندی
 مہارت، جمالیاتی اسلوب، موضوع کی سمجھ، اور فسانویہ (Fictionality) بتاتی ہیں کہ شعری حقائق تو کچھ
 ایک حصہ ہوتا ہے، کہانی ثقافتی سرگرمی اور بیانیہ پوری زندگی ہے۔ تجزیہ کے طور پر یہ لکھنا ضروری بنتا ہے کہ سادہ
 ارتقا میں کلام اور کام میں فرق ۲ ہے اور یہ فرق حالات، اور سیاست سے متناہی کیا یعنی کام کرنے والے کلام کے
 والوں سے پیچھے رہ گئے۔ یہ عمل غیر ارادی نہیں بلکہ اداریاتی اور سماجی تھا۔ زبان کی لائینگ (لسانی نظام) میں
 (سوسائیز کے تصورات) سے ہر کوئی واقف ہوتا ہے لیکن لہجوں (بولی، کلام) اس کی تربیت اور خوش، عقل، عقل
 مہارت اور ریاضت کا نتیجہ ہے۔ شاعری کی ثقافتی ترجیح کی اہم وجہ اس کلام کی تربیت، مسابقتی مزاج، طاقت سے
 جڑت اور بعد الطبیعیاتی ڈکشن ہے۔ اردو شاعری کا بڑا کلاسیکی حصہ مابعد الطبیعیاتی ڈکشن کے سہارے کھڑا ہے
 اس بات سے انکار نہیں کہ یہ ہر ایہ تہذیبی مزاج ہے لیکن اس بات سے غرض ضرور ہے کہ اس قسم کے مزاج کے
 محرکات کیا ہیں۔ کلام، طاقت اور ثقافتی مزاج کی تخلیق سے متاثر ہونے والی شعری صنف بلاشبہ اسان کی بہت
 بڑی دریافت ہے مگر یہ فیصلہ "بیانی منظوم داستان" ہر وارث شاہ کے تناظر میں کرنا مشکل ہے کہ یہاں شاعری اہم
 ہے یا بیانیہ۔ یہ بات سترہ درست ہے کہ کلاسیکی دور میں شعری کلام عروج پر تھا۔ و سنا نوی ستون کی کی زخمی گواہ
 کی، فوق الفطرت نوعیت نے انہیں سماج سے جڑے نہیں دیا۔ یہاں بھی کلام ہی کلام تھا، شعر لفظیات اور اسہیت
 کی تکرار نہیں پورا ادب تو بنائیں مگر سمجھا ادب نہیں۔ یوں بھی گیت گانا اور کہانی (کا کر) سنا نا دووں کی سماجی
 سرگرمیاں رہی ہیں شاعری میں تخیل کا نو تو تھا ہی، مگر، برصغیر کے دستاویزی ادب سے تقابلی موازنہ کیا جائے تو
 شاعری میں انسانی جذباتی تجربات موجود تھے جن سے اردو زبان کا شعور رکھنے والا قاری یہ سامع محسوس نہیں کر
 سکتا تھا۔ اس لیے یہ صنف (ایک خاص طبقے) تہذیبی نفسیات میں ترقی چلی گئی۔ دوسری طرف، عمر و عید کی
 کارستانیوں پر مبنی داستان کی عام نسلی تجربات سے عدم مطابقت نے اسے ماضی بعید بنا دیا۔ مگر "ہیرو رت ٹاؤ"
 کے کردار، راتھل، مسائل اور ثقافت بھی کچھ متعلق ہے اس لیے ابھی تک زندہ ہے۔ اب تاریخ نے ثابت کر دیا ہے
 کہ بھاڑے کے کرداروں اور ان کے کارناموں، شرائط اور سیاستوں سے مشروط داستانوں کے مقابلے میں، ان
 کہانی زندہ رہی ہے جس کے کردار، راتھل اور زبان مقامی ہوتی ہے یہ سواں بھی اٹھایا جاسکتا ہے کہ وارث شاہ
 شاعری کرنا چاہتے تھے یا کہانی سنانا چاہتے تھے اور اگر نظم کی دو بڑی قسمیں سیریکل (غنائیہ) جس میں غزل کا،
 بھی ہوتا ہے، کا موازنہ کیا تو نظم، سے کیا جائے تو ہوسرے جدید بیانیہ نظم تک سیک وسیع تیوں ہے جو غزل کی
 طرف داری کو مشکل میں ڈال سکتا ہے۔ اس کی بڑی وجہ پھر یہی ہے (بیانیہ نظم) کا سماجی و ثقافتی ہونا ہے۔ یہاں نو
 اور ثقافت کی عمویت بننے لگی جس میں غزوہ، بہر حال، ثقافت کا ایک جزو ہے کل نہیں۔

چونکہ بیانات (Narratology) کا سیما (Semiotics) سے تعلق ہے اس لیے اس کا عنوان "کئی چاند تھے سر آسمان" کی تشریح لغوی اور ثقافتی دونوں پہلوؤں پر فو کی جانی چاہیے۔

معارف و شعور کے خاطر زمین و دنیا سے اوپر بلکہ بہت اوپر مادی دنیا کو دیکھنا پڑا ہے۔ اپنی دنیا اور اس کے خالق و خالقیت میں کئی نسلوں کی تلاش و تحقیق میں بیوقوفی اور ستاروں میں بہت گہرا رشتہ رکھتا ہے۔ دنیا میں کئی نسل ایسے ہوتے ہیں یا گزرتے ہیں جنہیں ان کی رشتہ سے استوار کیا جاتا ہے اور ان کے اپنے عہد کے چاند، سورج، ستارے سخت کی گئے ہیں ان میں جو قدر مشترک تھی اس میں اتنی اور مزید اضافی چیزیں شامل رہے ہیں۔ کسی کو چاند سورج ستارہ قر و دنیا اتنی فیصلہ بھی ہو سکتا ہے اور ممکن ہے وہ ان کے اجتماعی شعور کی ترجمانی کے سبب معاشرے میں ہم مقام رکھتے ہوں۔ مذکورہ تالیف کے حوالے سے چاند کا اسم ہے۔ مذکور اسم سے کسی خاتون کا حسن تشبیہ یا استعارے میں اچانکے کاروان رہا، ری ایکشن نہیں سیتا۔ عبارت ہے۔ ناول میں کل مذکور کئے چاند ہیں، کیا ناول کو اسی ترکیب (موسیقی) کی روشنی میں دیکھنا ہے یا شعر کی روشنی میں یہ نوابی ثقافت کی شکار ایک عورت کے مسلسل کرب سے؟ چاند تو گریہ کا شکار بھی ہوتا ہے اور ناول میں بھی ایسا ہونا نظر آتا ہے۔ یہ سوال بھی اٹھایا جاسکتا ہے کہ کیا یہ Poetic Truth سے شناخت و حسی فانی کرنے کی ضرورت ہے؟ لیکن اس ایلٹ کی ترکیب استعمال کرنے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں Objective Correlative کا مسئلہ محسوس ہوتا ہے۔ ناول کئی حوالوں سے رہا، نفس سے۔ مصنف کا آرا کاغذ (مخطوطات) سے، مغرب کا مشرق سے، روماس، تہاں کا چاند ہے، گریہ کا ہندوستان سے، ان کا کار کا کلاسیک تہذیب سے، نوا آبادیاتی سفر کا منزل سے، ذوالبادکار کا موضوع اور معرض پر نقطہ سے تلاش کا وسایل سے، پیر مری حزان کا عورت سے، ملک کا جاگیر (عورت بھی ہو سکتی ہے) سے، مت میت کا رہن وقت سے عورت کا بیثبات اور پست (مکان) سے اور استعاراتی علامتی زبان میں زمینہ رکھتی ہے۔ لیکن یہ رومانس ناپ نہیں، کہیں متفرقت ورتوں ناول کو کہانی کی رعنائی کے علاوہ یہ رعنائی سے زیادہ قہر و اثبات کا بیانیہ بنا دیتے ہیں۔ ان کا کار کا زیادہ سروکار تاریخی بیانیہ سے ہے اور اس میں تہذیب و قہر کی شمولیت سے ایک نئی صفت و سہولت ناسا سے آتی ہے۔ یوں قدرتی نے روایت اور جدت میں خوبصورتی، قدرت خیال و غر سے اس طرح، غر ناسا سے آتی ہے۔ یوں قدرتی نے روایت اور جدت میں خوبصورتی، قدرت خیال و غر سے اس طرح، غر ناسا سے آتی ہے۔ یوں قدرتی نے روایت اور جدت میں خوبصورتی، قدرت خیال و غر سے اس طرح، غر ناسا سے آتی ہے۔

لیکن اور تجسیم کیا ہے کہ قدرتی رومانوی ہوتے ہوئے بھی ثقافت اور تاریخ سے جڑ رہتا ہے۔ (یہاں یہ بات واضح کرنا مناسب ہے کہ ہم کسی ایسی تحریک کا حصہ نہیں رہے جس میں مصنف کی موت کا اعلان شامل ہو، ہمارے یہاں مصنف ہی متن پیدا کرتا ہے جسے وہ متن لٹریچر پیدا کر رہی ہے لیکن چونکہ تحریر مصنف کا ہے اس لیے ذرا دلی بھی مصنف کی ہے اس لیے جو سوانح میں گفتگو میں شائع ہو رہے ہیں ان کا تعلق قدرتی بحیثیت ناول

نگار اور نقاد سے ہے۔) ناول نگار بطور نقاد خود بھی جانتا ہے کہ تخلیقی تجربہ میں سوچ اور لطف دونوں میں توازن بہت
انتہائی مشکل کام ہوتا ہے۔ یہاں پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ سوچ کیسی اور لطف کس نوعیت کا؟ سوچ اور لطف
یہاں یہ مراد ہے کہ کیا یہ ناول متن محض ہے یا ناول نگار نے کھوئی ہوئی کائنات کی کھوج کو ناول میں بیان کیا؟
کونسل اور مظاہرہ کے رکانیز اور کتنے کردار ہیں جن پر وقت کی دھوں مٹی جم چکی ہے؟ کیا اور ہزار
indigenous cult کی واحد ترجمان ہے؟ قاری یہ سوال بھی اٹھا سکتا ہے کہ ایسے چاند صرف کسی خاص جغرافیہ
موجود تھے؟ کیا محلوں سے بہر حسن کا کوئی معیار Canon نہیں یا کوئی تصور ہیں؟ کسی کے دس کا پانچ بننے کی مثال
کہا جاتی ہے۔ اسی طرح لطف و فیض کے حوالے سے بھی سوال اٹھائے جاسکتے ہیں کہ ناول نگار کا تصور لطف
طوائف کا متقاضی ہے؟ ناول نگار کی اہم ہے یا کرداروں کے مسائل؟ اور یہ کہ ناول نگار نے واقعی تو تاریخی طور
کے خلاف اپنے قلمی رد عمل کا اظہار کیا ہے؟ ان سوالات کے جواب (ناول میں) تلاش کرنا خود شہرہ سے
مترادف نہیں۔ لیکن ان سوالوں اور جوابات کے حوالے سے کہا جاسکتا ہے کہ یہ ناول اکیسویں صدی کے ابتدائی
ادبی ماب میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ آج کے ناول نگار کا ناول تاریخی حقائق سے تحقیق اور بہرمت پر
کے مترادف ہے۔ آخر یہ کیا ہے کہ برصغیر کے نگریں اور اردو ناول نگار تاریخ کے اس استہزائی خوب سے ٹھنک
کشید کرتے نظر آتے ہیں جو مقامی تحقیق کار اور قاری دونوں بھی نف جذبات کے تجربے سے گزارتا ہے۔ یعنی یہ
ہی وقت میں کشش اور نا سحر دہانی نفسیات کا تجربہ ہوتا ہے۔ نگریں کا اور کئی حوالوں سے ہی طرف کشش
ہے اور ایسا بھی نہیں کہ مقامی تحقیق نگاریوں میں ارتداد کہہ جائے، اسی اور سے غربت اور اس کی "حکمت مبیوں"
کے خلاف رد عمل بھی ظاہر ہوتا ہے۔ بیسویں صدی کے مقامی و علاقائی حالات کے Prologue کی حیثیت سے یہ
حصہ جو چوبیس صفحت پر مشتمل ہے بہت میت کا حامل ہے۔ ہمیں سے ہمارے لیے اور یہاں کے تصور Archive
Fever کی گھٹیاں سلجھنا شروع ہو چکی ہیں اور بیسویں صدی کے بعدوستان کی تبدیلیوں کی وضاحت کے واضح
اشارے ملنا شروع ہو جاتے ہیں جن سے یہ خدا کا قدرے سامان ہو جاتا ہے کہ بعدوستان کی تاریخ میں
Cartographic anxiety کا رتقہ دیکھیں۔ اس نے اندیا مٹی زمین کی تعمیرات سے مقامی صورت
بدن کی اننگز و جھٹ تک کیسے پہنچی ہے یا تو ان کا ایک مقامی (مندی، تانی) زمین اور صورت و بدن میں
(سفید نام و چہ) کس طور اٹھاتی ہیں۔ اسی راز سے گویا، ریش کی تبدیلی بہت اچھوت، زبان اور اس کا
میتوں میں Hybridity کشید ہوتی ہے کریں تنوعیت یا Spatial battle جاری رہتی ہے۔ یہ چاروں
کچھ اسلوں کے لیے بڑے میدان کا سہرا بنتی ہے۔ نہ بیچنی انگراں، وہاں میں سے یہ اندازہ رہا، یہ
بھی سے جسے شمس الرحمن فاروقی نے ایسے ہیچ سے جیسے جدیدیت کے ان مستحیث برعکس کیا ہے۔

جوانی، رابینٹ نے "پورٹریٹ فکشنل کلچر" تکمیل دیا تھا۔ اس پورٹریٹ کے سینہ وری خاتم سے بہت شادی ہوئی۔
 زردار جو جس میں تجربات کا شعور، آواز و دریت، مکانات جو ہر خیالاتی اور، بالٹی حسیت، انگریزوں سے،
 صحت اور مقام، مصلحت، کوشش، صبر اور شعور حسن اس ہیالوی پورٹریٹ کے حسن کا سب سے اہم حصہ ثابت ہوا ہے۔

جہاں Sonal Shan کے آرٹیکل Portrait of a Lady میں اس ثقافتی رنگوں کا اس کی گہرائی سے حور پر یکم
 ہے۔ سن سیاق اور تناظر کو نامیاتی وحدت میں ڈھالتے ہیں لیکن ان تمام عناصر کی کمی کے باوجود اس ناول یا نثر خاتم
 کو کوئی تسلط اساتذہ ثقافتی سیاست سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش نہ صرف ناول کی شاعری کو مسخ کر سکتی ہے بلکہ
 وری خاتم کی نسائی اور تائیدیسیس ہے جس میں اس کی Free-will تکمیل کی خواہش مختلف مراحل سے گزرتی
 انسانک تجربات کا حصہ بنتی ہے۔ اس ناول کا فریم ورک زیادہ سادہ نہیں پیچیدہ بھی ہے۔ لیکن مصنف نے ایک
 اسرار ایسا رکھا ہے جو تاریخ کو افسانویت کے ساتھ ساتھ رکھتا ہے اور تاریخی وحدت میں ڈھالتا ہے۔ رومانوی
 شاعر کو لرج کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ یہاں تاریخ ورفناویت میں پیش نظر نہیں بلکہ
 کیبائی مرکب ہے۔ ڈھلتی ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ناول شعور کی رو سے وہ ہی اس میں تدارک تاریخی کا اثرات
 استعمال ہے یہاں فاروقی اور جدید اسلوبیاتی تجربہ الگ ہو جاتے ہیں، اس کی بنیادی وحدت تاریخی صاحب کا، تاریخ
 میں اسباب وعلل و معلول کا رشتہ قائم کرنا، دوسری وحدت ناول نگار کا داستانوی ماحول کی طرف رہا۔ اشعوری
 میان، اور قسری اہم وجہ کرداروں کے کولونیاتی یا نوآبادیاتی تجربات ہیں۔ یہاں تاریخ ہی میں تاریخی وراثتی
 ہدیہت دونوں کی اہمیت اپنی جگہ مسہم ہے جو ناول کو جدید کا، مٹی، تجریدی، خود کشا سیاتی اور وجودی متش سے
 نکالتی ہے۔

ناول کی ابتداء سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ناول نگار ہوی بھی ہیں کی پس کوڈنیل اصطلاح hybrid ty
 کے اطلاقی سے کچھ تاریخی کرداروں کا جنسین مطالعہ کرنے برطانیہ کا سفر اختیار کرتا ہے جہاں ایک ہائیڈرڈ کردار ویم
 نغمہ جو دو ثقافتوں کی تجسیم ہے، اسے ان تمام تاریخی حقائق سے روشناس کرانا ہے جن کی تلاش روی کی زندگی میں
 اس جیسی اہمیت رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی حصہ زانی مکاتیب کا کس ہے۔ لیکن پس کی جنگ یہاں بھی
 غنائی ہے، ویم جعفر کی اصل شناخت کیا ہے؟ اور وہ دونوں، برطانیہ کی سکونت اختیار کرنے کے باوجود کیا شناختی
 اثران کا شکار نہیں؟ ناول نگار کو اس شناختی ناآسودگی کا شعور ہے جسے وہ مکالمہ کی تکنیک استعمال کرتے ہوئے ایک
 طے کیے ہیں پر متعکس کرنے میں کامیاب رہتا ہے۔ پس نوآبادیاتی تنقید کی رو سے دیکھا جائے تو اس مکالمہ میں
 یہاں کی رگڑ سے جو سنسنائیت کا سبب بنتی ہے۔

ناول کے بیانیہ پس کے دو بنیادی ماخذ ہوتے ہیں جو روکی ہیئت نگاروں اور بعد ازاں انیسویں
 Narratologists نے بیاں کیے ہیں۔ بحیثیت نفاذ فاروقی ان کی تصانیف در نگاریات سے واقف ہیں۔
 چاہتے ہیں کہ ایک پس Fabula اور دوسرا Subject کا ہے۔ ایک کو بیانیہ اور دوسرے کو کامیہ یعنی فکوری کہتے ہیں۔
 سکتا ہے۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ کہانی کے اندر جو بیانیہ لگاتار منمن ہوتی ہے وہی بیانیہ فکوری فکوری کہانی سے مراد
 مصنف نے ہر قدم پر خیال رکھا ہے۔ اس طرح کہانی کی روانی میں ایک ٹھہراؤ ہے جو کل کامیہ کی تفہیم کو روکی سے
 آسان بناتا ہے۔ جب کسی ناول میں کردار ملتے ہیں یا وقت گزرنے کے ساتھ ایک دوسرے کو replace
 کرتے ہیں تو اندازہ یہ ہوتا ہے کہ راوی کا تصور ناموں زمانی ہے۔ مکالی ناول بہت زیادہ زمانی تغیرات کا شکار
 ہوتا۔ اس کے لیے کردار کا اپنے مکان سے جڑے رہنا ضروری ہے۔ اسی ٹھہراؤ میں فاروقی کرداروں کو دوپہر
 دیتے ہیں جہاں وہ اپنی جزئیات نگاری سے معنی کشید کرتے اپنے ہوئے کا جواز فراہم کرتے ہیں۔ کہانی کی
 مقناطیسیت ایک اضافی اصطلاح ہے ممکن ہے کچھ لوگ سادہ بیانیہ یا جس نگاری میں دلچسپی رکھتے ہوں ناول پر
 نے مکمل کی کلاسیکیت کو مد نظر رکھتے ہوئے فکشن کی مقناطیسیت ساخت کی۔ فکشن ساخت کرنے کا مطلب یہ
 یہاں کسی روایت کی کارفرمائی نہیں بلکہ بیانیہ بصیرت (اگرچہ غلط بصیرت بھی) مابعد طبیعیاتی مکان کا سامنا کرنا ہے
 ہے) اور تاریخی حقیقت میں نفسیاتی شعور اور ادراک کے کردار کی اہمیت نظر آتی ہے۔ پس میں موجود فکشن
 لسانی کھینچا جاتی، سیاست اور کشاکش کا سروکار بیانیہ مکانیت سے ہی بنتا ہے اس لیے ہمارے لیے ہمیشہ کے
 شرفیائی ساختوں میں تسلسل اور استکر و محنت کے کیا معنی اور مفادات ہیں، ان کی تفہیم کی جائے۔ نسائی پس میں
 تاریخی آزادی، حق، اختیار، حق انتخاب مذہب و مسلک، حق ظہر اور سرکشی Transgression بلکہ
 کتنی ہے اور دوسری سماج میں مجموعی طور پر عورت کی آواز کی شنوائی کہاں تک ہے، بنیادی عیونیت کوئی ہے اور
 ناوی عیونیتوں میں اشتراکات و مفادات کون سے مکمل کھنڈ متشکل کرتے ہیں۔

نسائی وراثتی حوالوں سے اور کی پوسٹ کوونیل تعمیراتی پیچیدگیوں کی وضاحت کرتی ہے۔ سارمائی
 مقامی نوآبادیہ آئینہ دہی کی سرایت اس کی سیاست تسلط پر ہی منتج ہوتی ہے۔ نظریاتی تھیں روس کی دوڑ میں
 نسائی مسن و جمال پامان کا شکار ہوتے ہیں۔ ^{مصلحت} مصلحتی ورمنا ہستی اسیری کے تکرار نسائی بدن نے پیرائی کا
 سے اپنی ذات کو منوانا ہوتا ہے۔ دور راجی ہے کہ اس کا "حسن اور حسن بیاں" ہی وراثتی ثقافت کی ساری
 کے ٹوٹے ہیں جو اس کے وجود کی ضمانت ہیں۔ وہ ہر جگہ ہر مقام کے شایان شان ان کا سنبھال کرنے پر مجبور ہے۔
 فکوری اس کی تربیت کا حصہ بھی ہے۔ وہ سیرگی کی جمہوریت کا شعور بروئے کار آتی ہے وراثتی لطافت
 میں ہے ہر گز اس وقت جب اس کی فری اد اجازت دے۔ وری کے یہ اصناف نادانیاں ہیں۔

ترد کی مکانی انفرادیت کا جواز فراہم کرتے ہیں۔ برطانوی فرسٹ مارشمن بلیک کے ساتھ وزیر یکم کا سفر مکانی ہجرت (deterritorialization) سے شروع ہوتا ہے اور شناخت کے ٹرن پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ دو ثقافتوں کا ٹک ہے، مگر ایک ہائیری (محموی نظام) سے مشروط، جس میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ زمین کی ساجیات کا تقاضا ہے کہ وہ زرخیز رہے، اور آسمان سے نیاز ہے ٹوٹ کے برستا ہے لیکن درمیان میں ایک خلا ہے جس کے بارے میں وزیر اکثر پریشاں رہتی ہے۔ جذباتی اور الوہانہ قربت کے باوجود آسمان استعماری طاقت کا ٹھوس سنگی فائر ہی رہتا ہے۔ مارشمن بلیک کے ساتھ سفر میں وزیر پٹی جلد سے حساسات تک متصاد کیفیات و دو گونیت (ambivalence) کا میدان جنگ رہی۔ محبت و تحفظ دونوں کی وقت ہے معنی ہو جاتے ہیں جب اسے اپنے رشتے کی نوعیت کا سوال پیچنے لگتا ہے۔ اس روانوی رشتے میں بھی doubly marginalized مکان کی کمین محسوس ہوتی ہے۔ ایک محرومی اس کے مثالی ہونے کی اور دوسری بلیک کے مگر "دوسری" کی حیثیت کی۔ "دوسرے" کو تو "بیا" "پیدا" (فرنگی، لک) ہونے کے لیے پیسے جعلی پیسے کی ضرورت ہے یعنی اس سب لک "ڈور (دکان کا تصور) تک کی آزادانہ رسائی جو فرنگی اثرافیدہ کا نظریاتی جغرافیہ ہے۔ بھابھا کے الفاظ میں Phobia and fetish، derision and desire کی تقسیم کسی فرد کو ایک ایسے خلا میں معلق رکھتی ہے جہاں اس کی ذات ہزارے کا شکار ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ وزیر کی ذات کی تعریف سے مراد اس کی موضوعیت ہے جس کی تشکیل میں مذہب، مسلک، زبان، رنگ، رسل اور طبقہ یعنی کئی تاخیری حواس شامل ہیں۔ نارساں اور لاجسلی کا کرب یہاں باوجود سید کے ناور "رہبہ گدھ" سے کتنا مختلف ہے یہ اس ناور کی قرأت سے اندازہ ہوتا ہے۔ رون اور جلد کے کرب میں فرق کرنا جو وزیر کی اس کیفیت کے ساتھ دول سیو کا، ڈریک و انکاث، چھینا، ٹیگی ایمان بریس و تیسری دنیا کے "دوسرے" گئے لکھاریوں کے قلم سے پھوٹے ہوئے دکھ سے دیکھے جاسکتے ہیں۔ ہندوستانی عورت کی disillusionment اس اقتباس میں دیکھی محسوس کی جاسکتی ہے۔

"مارشمن بلیک کا ہاتھ بھرتے وقت اسے سوہوم سا خیال تھا کہ رتبہ اور طاقت کے ساتھ اسے ہندوستانی شرف، یا ہندوستانی نہیں تو انگریز گھروں کی رسم جہوں کی ہم نشینی اور ہم جیسی بھی حاصل ہو کی لیکن حقیقت کچھ اور نکلی۔ اسے معلوم ہوا کہ ایک دنیا تو ہندوستان شرف کی تھی جو دھیرے دھیرے فرنگی طاقت کے سامنے کمزور اور بے خون ہوتی جا رہی تھی لیکن اسے حفظ نفس اور پاس وضع کا خیال پہلے ہی جیسے تھا اور ایک انگریزوں کی دنیا تھی جس میں ہندوستانی کا دخل بالکل نہ تھا اور ایک دنیا "ہیپیوں" کی دوران کے خدام و لواحقین کی تھی۔ "ہیپیوں" کی دنیا کے ہاسیوں میں سے صرف لوگوں کا گزر دوسری دو دنیاؤں میں ممکن تھا

اور وہ بھی شار۔ ورنہ مگر یزدنیابا لکل بہر ہدا اور اپنی جگہ پر تنہا اور پر اسرار کی۔

(کئی چاند تھے سر آسمان، ہر شے صاف)
 در پر انکشافات کی یہ کائنات اس وقت کھتی ہے جب وہ "پہلے" (حاکم، مقتدر، نوآبادکار، سفید فام مذکر کی
 کے رکالی نظریے سے گزرتی ہے۔ حفظ نفس اور پاس وضع کی، شرانازی حکمت عملی یا دہس سازنی (طاقت یا اس سے
 حصول کی خاطر استعمال کیے جانے والے نوٹ) کے باوجود اذیری کی سماجی حیثیت وضع نہیں ہو سکتی۔ مقامی اور یہ
 تفاعل کے درمیان یہ ایک ایسا خلا ہے جو ہمیشہ رکالہ میں رہے گا۔ یہیں سے انسان قدروں کی "فائیت" کے انمول
 کی تلقین کھلتی ہے۔ آفاقی قدروں کی اس طیر میں عورت کا تنگی کا تر عدم استحکام کا شکار destabilized رہتا ہے
 اور اس عدم استحکامیاد رویت کو ادریاتی طاغیر سے تسلسل دیا جاتا ہے۔ کیا سفید فام کے عورت روشن میان
 پراجیکٹ میں مدایتی موضوعیت سے چھٹکار حاصل کر سکی، اس کے جواب میں مداتی رد تشکیل فکر کی ترجمان "Suba tern Studies
 کی رکنہ نقاد گہا تر کی سوچ نے مادی کا ظہر کیا ہے۔ اطہر روتی نے سپرک کے
 ایک اقتباس کو "کئی چاند تھے سر آسمان" کی در پر کے حوالے سے یوں وضع کیا ہے

"گائتری چکرورتی سپرک اپنے مضمون "کی نچل طبقہ (سہنر) (کلام کر سکتا ہے؟" میں ریل دیتی ہیں کہ
 "کوویل تاریخ نگاری کے معروض کے طور پر اور سرکشی کے فاعل (Subject) کے طور پر مصنف کی آئینہ یا وہی کی
 تشکیل، مرد کو غالب رکھی ہے۔ اگر کوویل تشکیل کے تاظر میں، نچلے طبقے (سہنر) کی کوئی تاریخ ہی نہیں ہے
 اور وہ کلام نہیں کر سکتے تو عورت کے طور پر سہنر تو کہیں زیادہ پر چھ نہیں ہے۔۔۔ غار دتی صاحب انہیں دہری
 پر چھ تھیں میں وزیر خاتم کی تخلیق کرتے ہیں، جو ہے ریڈیکل خیالات در مسئلہ نظام کی س کے اندر ہی سے
 تخریب کرنے کی قوت کی بنا پر نہ صرف ادرائی تائیت پسندوں (فمینیٹ) میں سے ہے، بلکہ ایک ایسی ضد و ستان
 بھی ہے جو اپنے نور دی اعتماد کے سبب ولیم فریزر جیسے طاقت ور شخص کو گھر کی راہ دکھاتی ہے۔ س کے دل میں ان
 پدر سری حکام کا کوئی احترام نہیں جن میں عورتوں سے کہا جاتا ہے کہ شوہر کے لیے اس کا جینا مرنا ہی کا حقیقی نفا
 اور مقصد حیات ہے۔ جب اس کی بڑی بہن، بڑی بیگم نے اسے زندگی کے حقائق سے آگاہ کرے کی کوشش کی اور
 عورتوں کے صابطہ اخلاق کی پابندی کرے پر در دیا تو در نے جو کچھ کہا انھیں ایسے حقیقی اور انتہائی سخت الفاظ کہ
 جاسکتا ہے میں کسی مرد سے کم ہوں؟ جس اللہ نے مجھ میں یہ سب باتیں جمع کیں س کو کب گورہ ہوگا کہ میں اپنی
 لمیت سے کچھ کام نہ لوں بس چپ چاپ مردوں کی ہوں پر جینٹ چڑھا دی جاؤں۔"

(اطہر روتی، کئی چاند تھے سر آسمان کی اصل حقیقت اور گورکھ و چندے سے لاش کی کائنات)
 مٹی شہادت سے مطابقت بلک کے گھر دزیر نے اپنی طاقت سے داستانی کو ترجیح دی اور جب بھی مقامی فرد

تنہا کا نشانہ بنایا گیا وہ سرپا اختیار بن کر سفید فام تباہی کے سامنے لڑی تھی۔ اپنے گھر کو اس نے اپنے نام
 میں سے پیچھا شروع کر دیا تھا لیکن مقامی انسان کی شکل یہ ہے کہ وہ اپنی خواہش کے باوجود میر تقی میر
 مانتیت کا حصہ نہیں بن سکتا۔ نسلی نظریاتی اور طبقاتی مجبوریاں حق ارا دیت کہ مسودہ کر دیتی ہے۔ ازیر اور بیک میں
 تعلق وہ کسی دوسرے ماحول میں سفید فام اور گندگی شکل کی عورت کا رشتہ، دونوں طرف سے برابری کی سطح پر
 اختیار نہیں ہوتا۔ اس تعلق میں اختیاری حق جس طبقہ یا فرد کو حاصل ہے، وہی بالادست ہے۔ کیا کوئی بالادست
 طبقہ زیر دست کو اپنے جیب ہانے کا سوچ سکتا ہے، یہ بھی ایک فکری مفاد ہے۔ ادا لے کی دوست کی حد طر کسی کو چند
 الفاظ یا جیسے سکھائے کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ طاقت اور کے رویوں میں محروم و اپنے جیسا بنائے اور دیکھنے کی خواہش
 کا درجہ ہے۔ البتہ کچھ لوگ اپنی ذاتی کوشش اور محنت سے پہلے "جیسا" تو نہیں لیکن سہانی طور "قریب" اس جیسا
 مرد رہن جاتے ہیں۔ نچھ طبقہ یا عورت کسی باا دست کو اپنے بیس نہیں بنا سکتی۔ عورت کے مکان میں آتی سکت
 ہیں کہ وہ "باا دست" پر سریت میں کسی بڑی تبدیلی کا سبب بن سکے۔ ازیر نے جس مکان میں تبدیلیوں
 ملنا نہیں اس کا سبب بیک کا مشرقی حسن سے رو، "لوی اینڈ ونچر اور felish (commodity) ہے۔ دریر کے
 elusive تعلق میں آئیرنی (سم ظریفی) اسے بھابھا کے تصور mimicry اور ironic compromise کے
 قریب لے آتی ہے۔ یعنی وہ پہلے کے گھر میں موجود ہو کر بھی پہلی بلکہ دوسری بھی نہیں تھی۔ دوسری بننے کے لیے بھی
 کسی تقدیر، نکاح یا ریاستی مہر کی ضرورت تھی جو وہ بیک کی زندگی میں حاصل کرنے میں ناکام رہی اور حشیوں
 پرستی ہوئی (ڈی، رحیمدا سرڈ) ناکام ہی وہیں ہوئی۔ نوآباد کاروں کے مقامی عورتوں سے تعلق کے بارے میں
 Rachel Baily Jones کا کہنا ہے:

In any case these bachelors were encouraged
 sometimes officially, sometimes unofficially to take
 concubines from the local population in order to provide
 both sexual and domestic service. The colonial men lived
 with these concubines in various arrangements that
 involved varying levels of emotional attachment. In the
 Dutch colony of Java marriage between European men
 and Javanese women was prohibited but unofficial long-
 term sexual relationships were encouraged in order to

provide a stable home environment and to discourage the use of prostitutes that led to the spread of venereal disease. These relationships proved to be more complicated than purely sexual arrangements, some concubines wielded a considerable amount of power within the home and a few even helped in the running of businesses. Often the relationships resulted in children of mixed parentage who blurred the line between the colonizer and the colonized and forced the administrations to develop policies to exclude these children from the benefits of European citizenship.

(Postcolonial Representations of women page 45)

Understanding the British Empire کی کتاب Ronald Hyam میں صفحہ ۴۵ پر یہ خط موجود ہے جس میں سرکاری طرف سے ایسے تعلقات رکھنے پر سرزنش موجود ہے۔ Durba Ghosh کی کتاب The Making of sex and the Family in Colonial India Empire میں ان سیاسی مقاصد پر بحث کی گئی ہے جن کی وجہ سے خواتین کا مقامی عورت گھروں میں رکھنے کے باوجود ان سے ازدواجی تعلق نہیں رکھتے تھے۔

By keeping indigenous women out of European marital and familial networks, concubinage was not a departure from the normative practice of marriage, but rather a practice that sustained the racial and gendered hierarchies of colonial societies by denying interracial relationships the public or social recognition of marriage entailed. The practice of concubinage enabled colonial societies like British India to pretend that they were

uncontaminated by racial or cultural mixing while
sustaining multiple hierarchies of racial and social

equa (page 30)

پوسٹ کوونسل تنقید میں یہ ایک نیا موڑ ہے جس کی طرف توہمہ آئینہ کی مرآت سے پہلے کوونسل کی پوسٹ
دست دزیر جیسے کرداروں کی Marginalization تنقیدی نہیں سیاسی سے توہمہ آئینہ کی مرآت سے پہلے کوونسل کی پوسٹ
میں کی نوعیت کیا تھی؟ کیا مغلیہ اور نوآبادیاتی دستور سے زیادہ پس منظر "یہ بے پشتوں کی پوسٹ تھی؟" اس
روٹی مکاں کی Synchronic اور Diachronic سمت کا مرکز اس کی نوعیت میں پوسٹ کوونسل اور آریا
نے حوالوں سے دیکھتے ہیں۔ اول لڑکر کا تعلق مکاں، بیانیہ سے ہے جبکہ مؤثر لڑکر کا مرکز ریگی، کلاسیک سے ہے
جسے اول لڑکر کو نوآبادیاتی عہد کی سماجی نفسیات شناختی تختہ کش کا مرکز بناتی ہیں۔ اپنے پس منظر، مچھوڑے اور دوسرے
کے مکاں میں شامل ہونے کی خواہش کرنا مقامی کرداروں کی مجبوری اور شوق دونوں ہی قسمت میں ہوتے ہیں۔
بادیاتی اور سفید فام شان و شکوہ نے مقامی ہندوستانی معاشرے کو "طرح" سے متاثر کیے رکھا جس کی وجہ سے
شرابیائی ثقافتوں میں سیاسی رومانویت کو فروغ ملا۔ تاکہ درختوں کے تناظر میں ہندوستانی ثقافتی عورت کا
"فرنگی" سے رومانس ٹیکسپیئر کے مشہور ڈرامہ "ہیمٹ" کا مرکز رومانیت کی ماں گڑھا جیسا ہے۔ اس ثقافت
میں جز افراد کے درمیاں نہیں بلکہ حکمت عملی کا نتیجہ ہوتا ہے جس میں غفلت پنی توہمہ آئینہ کی مرآت سے پہلے کوونسل کی پوسٹ
کان پر قربوں کر دیتا ہے یا کر دیتی ہے۔

William Dalrymple کی تصنیف The White Mughals میں مقامی و بیرونی خیر خیر و
بظاہر ریڈنٹ انٹر کیپٹن James Achilles Kirpatrick سے شوقی کرنا حکمت کرنا رومانوی مکاں
کی ایک مثال سے جو وزیر یلگم دربار میں ایک کے تعلق سے آتی ہیں تجلیں سے پہلے توہمہ آئینہ کی مرآت سے پہلے کوونسل کی پوسٹ
سے بچنے بین المعاشرت، اور بین المذاہب لاصوں کی سبک برداشت کرتے پنی رومانویاں شراکت ہیں۔ ہر حال یہ
میں لہن بچوں کے نام اور مذاہب بھی بدل دیے جاتے ہیں۔ یہاں سے سب سے زیادہ "hybrid" ہندوستانی
(Subjectivity) کا ہے جس نے جلد سے جہاں تک کے (دو گونی) تجربات سے نوآبادیاتی خوشی کی جیسے نو
مکام کر دار ادا کیا ہے۔ ان حواتیں نے قرآنی دن یا قرآن کا ویر چہ حدیثی نہیں دیکھ سکتی تھیں۔ سب کے سب
مستشرقین پر، فیکٹ کی تکمیل ہوئی یا نہیں یہ الگ معاملہ ہے جس پر گفتے ہو۔ ہر حال ان کی قہر قہر سے کاغذ کا حصہ
ہوگا۔ ہر دست بند ثقافت، معاشرتی کا ایک پیچیدہ معاملہ رہ رہ کر بحث ہے جسے، جلد نوآبادیاتی تنقید اپنے کھڑکیوں کا حصہ
جاتی ہے۔ اس سلسلے میں پوسٹ کوونسل کا تیل تھا، ہونے کے بعد بھی Intertitia اور marginal space میں انسانی

نفسیات خاص طور پر لرائڈ اور کان کو بھی اپنے تحقیقی تنقیدی متون کا حصہ بناتا ہے۔ اس تصور سے وزیر اور خیر مندرجہ جیسے کرداروں کی liminality اور تیسرے سپیس Third space کا احاطہ کیا جاسکتا ہے۔ جلد یا ثقافت کی تیسری یا درمیانی اس کے نزدیک ایک ایسا مکان ہے جس سے شناختی نفسیات اور مقناقصات کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ مقامی کرداروں کی نو جلدیت یا جلد سازی کا عمل بھی جاری ہے، خیر النساء اور وزیر خاتم ثقافت کی نامیاتی وحدت، توڑتی تشکیل نو کے تلخ تجربات سے گزرتی ہیں۔ نظمینی ماحضوں اور ثقافتی جڑت کے برخلاف یہ پوچھنا کہ انگریز اور انگریزائے ہندوستانیوں کے لیے شکلات کا باعث بنتی رہی ہے۔ بھابھا کے خیال میں ماضی اور مستقبل ثقافت سے انقطاع ایک ایسے رد عمل کا پیش خیمہ بن سکتا ہے جو کسی (طرف کی) کلیت Totalitarianism کا حصہ نہیں۔ ہم بھی ان تصانیف غیادہ کی طور پر اسی کلیت اور یک رخ جبر کی رد تکمیل میں۔ نوآبادیاتی آئینہ نگاری، ایک پھیلنا و پامست Dissemination سے گزرتا ہے اور خاص و عام تک پہنچتا ہے۔ شناختی تشکیلات کا ہر صواب وضع ہوگا تو خاص و عام بھی متاثر ہوں گے۔ پوسٹ کونیل تنقید ایک طرح سے اس متاثراتی عمل کا مطالعہ ہے۔ نوآبادیاتی موضوعیت بقول Michael Vannoy Adams ایک ایسی دورانی حکمت عملی ہے جو نشانہ اتصالات پر تجسم ہوتی ہے جہاں رنگ اور یکساں کی کیعیت ایک مشترکہ گلد میوہ صبح کرتی ہیں

Colonial mimicry is a desire to create an other who is a subject of a difference that is almost the same, but not quite

(The Multicultural imagination page:117)

وزیر ایک حد تک یعنی چار دیواری تک وکنورین تصور محبت تجسیم کر سکتی ہے لیکن جہاں آئینہ نگاری شروع ہوتی ہے وہاں وہ بے بس نظر آتی ہے۔ وزیر کو اس تعلق میں قانونی مہر کی ضرورت ہے مگر وقت حادثاتی طور پر بھی ہا دست کا ساتھ دے گا ہے۔ فرد کی حواشیں بھلے وہ کسی ہی شدید اور مقدس ہو وقت اس کے ساتھ نہیں بلکہ آئینہ نگاری دستور کے ساتھ ہے۔ اس لیے مارشمن کی موت کے بعد وہ وہیں کھڑی مٹی ہے جہاں سے اس کا سفر شروع ہوتا ہے۔ انسان قدروں کی آفاقیت کا درس دینے والے روشن لبرل ہیومنسٹوں کو یہ نادار لاری پڑھنا چاہیے تاکہ تھمیں اور انیازی ماحضوں اور سیاستوں میں زیر اور زیر کا فرق محسوس ہو سکے۔ وزیر کو یہی علم تھا کہ دوا داس کی سے یہ نہاکی ثقافتی تربیت کا حصہ تھا مگر وہ اس حقیقت سے نا آشنا ہو چکی کہ وہاں کی اس وقت ہوتی ہے جب رنگ انسان غیر آئینہ نگاری ہو چیکل نہ ہوں، وزیر سامراجی قطعیت کے سامنے جھک جاتا ہے اور اپنے بچوں کے شناختی بحر ان سمیہ کر داپس دلی جاتی ہے جہاں ایک طرف ایک محبت کرنے والی محبوب ہستی ہے اور دوسری طرف سامراجی حبیب

[illegible]

”چھوٹی بیگم، ہم خود تم سے منے کے بہت مشتاق تھے۔ اس لحاظ سے یہاں تم کے بڑا کچھ اثر چھوڑ تھا۔“

اس کے اگلے ہی جملے میں تاریقی فریاد کی لہانی سہیات کی دو کڑیت پر بات کر رہے:

”فریاد کا باندی ایچہ عام طور پر خاص شہت تھا لیکن اس وقت شاید رعب حسن سے دیا سر ہوا۔“

”اندرا احتیاء کرنے کی کوشش میں انگریز بہت رووا ہو گیا تھا۔“

(کئی دن بعد تھے سر آساں صفحہ ۳۷۳)

اندراختیار کرنے کی کوشش میں انگریز بہت رووا ہو گیا تھا۔
(کئی چاند تھے سر آسمان صفر ۱۳۷۳ء)

یہ دو رنگاں یا پائیس ہے جو دو لٹاتی ساختوں میں رنگ کا سبب بنتا ہے۔ ایٹم انڈیا کمپنی کے پدرسری مزارع کو
مدرستانی تائیشی تہ خرد سامان تھا۔ اس قسم کی صورت حال اور تفاعل میں دونوں طرف سے چمک کا مظاہرہ ہی کسی
آتش کا سبب بن سکتا ہے۔ احساسات تہ خرد میں کسی قسم کی زبردستی بھی یک تفاعل کا پیش خیمہ ہو سکتی ہے گراں میں
فہم کا مظاہرہ نہ کیا جائے اور ہوا بھی ایسے ہی بھی یک تفاعل اس مہدی دو بڑی ہستیوں کی موت کا سبب بنتا ہے۔

ریزیڈنٹ ہادر کو اردو زبان پر عبور حاصل ہے مگر اس کے جسوں کی ذومعنویت وزیر کی مصائب شمس! بامشہور ہے۔
 وزیر اس ڈسکورس میں اپنے بدن کی ہینکروہمت کو بھپ مٹی ہے۔
 ”لیکن کیا؟ میرا تا آپ کو چھ نہیں لگا کیا؟ مجھے تو آپ سے ملنے بات کرنے اور آپ کی

مقاربت بہت اشتیاق تھا اور ہے۔“
 اس کے بعد فاروقی لفظ ”مقاربت“ کی سوشیالوجی کا مکی کاتی حائرہ سینے ہیں۔ معادہ reverse mimicry کا بھی ہے۔ جس کا فریر اشتیاق رکھتا ہے۔ ناول کا متن گواہی دینے سے قاصر ہے کہ فریر کا فریر ہر طرف جھکاؤ غیر معمولی کیوں ہے البتہ دومتی اشرفی ڈسکورس سے نہ صرف آگاہ تھا بلکہ بہت بھی دیکھتا لیکن سمراتی ذہن ساڑی کے ساتھ مدعی عورت وہ بھی ایسی جو خد موش ٹوٹم نہ ہو، اس پر کسی قسم کی قربت کا انکھ۔ ایسی گر مر ہے جس کا تعلق رومانوئی مہروریت سے ہو۔ یوں بھی بدن کی سپردگی سختیاتی چک سے مشروط ہے۔ فریر رنج بر فکست کی جنگ لڑ رہا تھا اور وہ یہ اس کے پر شکوہ تصنع کے سہارے اس کے ماتھے کی ٹنگوں سے عیاں طنزیہ تحریریں پڑھ رہی تھی۔ انگریز کی بے ثمر بناؤی ستانت کی سب سے بڑی وجہ اس کے اس کے اردو عیاں عمل دخل تھا جس کی تعبیر اس کے (لا) شعور کے نزدیک مقامی عورت کے بس کی بات نہیں۔ رومانس کا درست سر پر شکوہ نظموں کی ارتباطی اشکال میں کیونکہ ج ہو کر طے نہیں ہو سکتا۔ مقامی یعنی دوسرے کی نقالی کے باوجود فریر ان دوسرے اور علامتوں سے جزت ثابت نہیں کر سکا جو اس کی خواہش کی تکمیل کا سبب بن سکتی تھی۔ تاریخی رگڑکائی اس کی اتالی ساختوں میں جلس پیدا کرتی ہے وردہ تسلط میں بے گام ہو جاتا ہے۔ بعد بھاکے تصور mimicry reverse mimicry کی بابت۔ مردیپ سنگھ کا کہنا ہے

Mimicry, however is not a bad In his essay "Of Mimicry and Man" Bhabha described mimicry as sometimes unintentionally subversive In Bhabha's way of thinking, which is derived from Jacques Derrida's deconstructive reading of J L Austin's idea of the 'performative,' mimicry is a kind of performance that exposes the artificiality of all symbolic expressions of power In other words, If an Indian, desiring to mimic the English becomes obsessed with some particular codes

associated with englishness, such as the British colonial obsession with the sola topee, his performance of those codes might show hollow the codes really are. While that may well be plausible, in fact in colonial and postcolonial literature this particular dynamic is not seen very often in large part one suspects because it is quite unlikely that a person would consciously employ this method of subversion when there are often many more direct methods. Indeed, it is hard to think of even a single example in postcolonial literature where this very particular kind of subversion is in effect.

<http://www.lehigh.edu/~amsp/2009/05/mimicry-and-hybridity>

نوآبادکار بھی مقامی کلاسیک کی نقالی کر سکتا ہے لیکن اس نقالی کے مقصد وضع میں امریکی معاشرت کے مقامی باشندے فاتح کے کلاسیک کی نقالی کریں تو معاملہ subject کی بقا کا بھی ہے لیکن نوآبادکار وہ بھی اپنی کاریزیڈنٹ امریقانی زمان کی قتل کریں تو اس میں مقامی ثقافت سے مدد دہی کے ساتھ ساتھ اس رس کی حق مفید کام نظر کی طاقت اور تخلیقی اجارہ داری بھی شامل ہوتی ہے۔ فریڈرک غلط "مقاومت" کا جگہ استعمال کرنا اردو کے اردو کلاسیک سے فاصلہ کی دلیل ہے۔ رمانوی زبان ایک خاص طرح کی سیما دہی ہے جس میں پناہیت اسی صورت تقسیم ہوتی ہے۔ جب سنی فارسی فارسی فاؤنڈز (غلط اور معنی) میں تعقیب کثافتی نہ ہو بلکہ تخلیقی ہو۔ تاہم اسے نہیں چھپائی غیر تجریدی تھہراؤ ہے جو نیریو اور ڈسکورس میں تو زبان رکھتا ہے۔ مقامہ جاری تھا کہ راوی خود بھی یہ غلط چھوٹ جاتا ہے اور اس کی سادہیات کو وضع کرنا ضروری سمجھتا ہے اور یہ ضروری اس لیے بھی تھا کہ کلمہ انبوت واضح کیے بغیر مکالمے میں خاص سالی سادہیات اور سنی فاؤنڈز کا اہتمام کرنا ہے معنی ہو جاتا ہے۔ اس لفظ کی فہم کے لیے لسانیات اور سیمیوت (semiotics) کا ربط بھی ضروری ہو جاتا ہے اس لیے کہ اب معنی چیزی میں نقالی شہریت کا معاملہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ راوی اس سالی ترتیب اور اس کے اداغ کی نفسیت کو اس طرح واضح کرتا ہے۔

"تمہیں تھا کہ میر نے غلط "مقاومت" کو اس کے اصل عربی مفہوم میں استعمال کیا ہو۔"

(”آپ سے مخالفت“ نہ کہہ کر ”آپ کی مخالفت کہنے“ سے تو یہی مقبہور ہوتا تھا) اور وہ اس کے اردو معنی سے ”الف نہ رہا ہو، لیکن پھر بھی دربر آتی سادہ نہ تھی جو ”ہست کرنا“ اور مخالفت جیسے الفاظ کی خانہ رست قرار دیتی۔ وہ بخوبی جانتی تھی کہ اشارے کو دھڑپا جانے والے ہیں۔ اس کے دل میں اچانک غصے اور جھلہ ہٹ کا ایک شعلہ جوالہ سا جوش مارنے لگا۔ اس غصے میں ہٹی بے چارگی پر رنج بھی شاید شامل تھا۔ کون ہوتا ہے یہ مرنے جو مجھ کو اس صورت، مگر یہ مجھ سے ایسی توقعات رکھنے والا، کیا اس نے مجھے فرض خواہ یا دیکھ کر پھرایا ہے؟ اور یہ کون سی شرافت ہے کہ کوئی بھی تنہا و کسی عورت پر کچھ بھی دعویٰ رکھ دے اور عورت کو چوں کرنے کی جارت نہ ہو۔ کیا عورتیں کوئی بھیڑ بکری ہیں کہ جہاں چاہا ہا تک کر لے گئے؟ اس نے کہا تو سر جھکا رکھ تھا اور کہاں سر اٹھا کر فری ز سے نکلیں چار کیس، وہ روزِ نوای رہی لیکن تن کر بیٹھی اور سرد در مضبوط لہجے لیکن متوسط آواز میں بولی لو اب ریزینڈنٹ بہ دور، دو راگ نہ چھیڑیں جن کے ساز آپ کے پاس نہ ہوں۔“

(کئی چاند تھے سر آسمان، صفحہ ۵۷)

یہاں نوآبادیتی، متن اور میسینٹ ریڈنگ کے مکانات کی جنگ سامنے آتی ہے لیکن اس پوری مکالماتی فن سے پوسٹ کولونیل تھاولیڈا گاندھی اور شیش ندی کے لفظ کی گونج سنائی دیتی ہے کہ ”نوآبادیتی کا تصور پر غریب (Insidious) ہے، جو مقامی ذہن، ذات، جسم اور ثقافتی حوالوں پر اپنے استعماری تسلط کی خاطر مارٹ گری کی حد تک بھی جا سکتا ہے۔ (Postcolonial Theory A Critical Introduction page 15) وزیر یک بار تو ”اورنگ“ اور Marginalization کے عمل سے زربلگی ہے اور اب فریزر اس بدنی اختصاص کے ٹس کی تجدید پر عمل پیرا ہے وہ (د) شعوری طور پر سمجھتا ہے کہ ہر قسم کے بدن کے جملہ حقوق بحق ایسٹ انڈیا کمپنی محفوظ ہیں۔ اس فیلوسٹرک درپور و سنٹرک رویے سے یہ بھی غلط کہا جاسکتا ہے اورنگ زینب عالمگیر اور اس کے بعد کے عہد میں متدی نہئی بدن کس قسم کے تغیرات، تحریکات سے گزرا، لڑا، لڑا، دلت کلامیہ سب کچھ سہہ سکتا ہے مگر اپنی شکست نہیں، درپور میں مکالمے میں لفظ کے چہرے میں بہت حد تک بد آفری حد تک احتیاد سے کام لیتی ہے مگر بالادست مفید قیامت کو اس احتیاد سے نہیں بلکہ اس غرض و غایت سے سروکار جس کی تکمیل کی خاطر اس نے کولوڈائزیشن کا یہ (کھوجی) سفر اختیار کیا۔ شاہِ ثانیہ سے لے کر انیسویں صدی تک کی تاریخ گواہ ہے کہ انگریز نے اپنے مشن کو دھوڑا نہیں چھوڑا، معاصر دریافت کا ہوا ایسا دکان، نتیجہ انگریزوں کا لگنا ہے۔ اگر کے لب و لہجے سے فریزر کو یہ سراپا یہ ڈھٹا ہو محسوس ہوتا ہے جس کی خاطر اس نے ہم جوں کی نہ

اور ڈائیٹیس کے تصادم میں آگ کے شعلے پکے ہوئے گرد و نوح کو اپنی لپیٹ میں لیں گے۔ اپا کو بکھر
Hubni پسند نہیں اور وہ بھی مقامی عورت کے دل کا وہ بوس نہیں بلکہ بیباک اصرار ہے۔

”یہ بلند خیالیاں خوب سہی لیکن ہمیں پرکھنے اور پاں دبانہ ہانڈے کے ہنر بھی آتے
ہیں۔“

اس کے ساتھ دزیر اپنے مکان میں واپس مڑتے ہوئے محسوس ہوتی ہے،
”ہم سرخان رشتہ ہوا کوڑنے سے کوئی غرض نہیں لو اب ریزیدنت بہادر لیکن ہم ”ہرغن موقع
وہرکتہ مقامے دارڈ“ کے قائل ہیں۔“ وہ ایک لمحے کو چپ رہی۔ ”آپ شاید اپنی قدر شناسی
سے منکر و مخرف ہونے کے دعوے دار ہیں۔“

ایسٹ انڈین کمپنی بہادر کے پدر سری کلچر کی ہدف اساس کو شش اور مقامی پورٹریٹ کی مزاحمت کے درمیان
شش کشن کے مکاناتوں میں جنگ ہے جس کی گھبراہٹ عدت و معلول سے شروط سے اسے تاریخی و ادیت سے
اور نہیں دیکھا جاسکتا۔ ایک طرف غصہ و غضب ہیں اور دوسری طرف ایک ایسا بے بسی جس نے بدن کی سرحدوں
بسیل باندھ رکھی ہے۔ جس کے دروازے کھل پکتے ہیں مگر فری دس (قدر) کی اجازت ہے۔ یہ مزاحمت
ended open تصور تکثیریت کے خلاف بھی ہے جس میں ایک سنگی ٹائر ایک حد سے زیادہ عدم استحکامیت کا
نکار ہونے سے، نکار کر دیتا ہے۔ یعنی دزیر open ended سنگی ٹائر نہیں ہو سکتی کہ ہر شخص اس کے بدن سے
پنے مطلب کے معنی نکال لے۔ کوئی نیل جبر کے باوجود ہر عورت کا ہر زمانہ و مکان، ”دلست مشترک“ نہیں کہ انگریز
جب چاہے جہدہ دوڑے، نہ ہی وہ ہر قسم کے سفید فام رابنس کر دوسو کی لسانی رعوت کا شکار کاہر ”دوسرا فرائڈے“ ہو
سکتی ہے۔ نہ ہی وہ فریزر جیسے مرد سے تعلق قائم کر کے Mad Woman in Alt کے ہونے کا کلنگ برداشت کر
سکتی ہے۔ دزیر اپنے بدن کی زبان و شناخت سمجھتی ہے، مذکورہ انتہا سے اس امر کی گواہی بھی ملتی ہے کہ دزیر، اس
کے میں اپنی ذات سے باہر نکل آتی ہے اور دیا کی اس تمام عورتوں میں تحلیل ہو جاتی ہے جو زمانے میں عدم تحفظ کا
نکار ہیں، خاص طور پر نوآبادیاتی عہد میں۔ دزیر نیگم، سیما کی رد سے، دزیریت میں ڈھل کر رادوں کے تصور
”دزیر پر دال کرتی ہے۔“ دزیریت کی معنی خیزی کے سلسلے میں فریزر بڑی قلعی کا شکار ہوا۔ اس کے وہم و گمان میں
گی نہیں تھا کہ مقامی عورت اور فری ول میں کوئی منطقی تعلق ہے۔ ایسا کیسے ممکن تھا کہ جڑی روح کی تعبیر فریزریت
کا (ڈن خیال) حقانیت اور آمریت کی رو سے ہوتی ہے۔ فریزر انتخاب و انسداد کی سیاست کا شعور رکھتے
ہوئے بھی ایسا بیانیہ ساخت کرنے میں ناکام رہا جو اس مقامی عورت کے لیے قابل قبول ہوتا۔ دزیر نے اپنی
”رحمت سے ثابت کیا کہ ہندوستانی نفسیات میں ہر مقام قابل گرفت نہیں۔ اس سہی میں سانی سیاست ہو یا س

کے اپنے وجود کا سوال، اس کے تنقیدی ڈسکورس سے باہر کا علامہ نہیں۔
 وزیر، نواب شمس الدین اور فریر کی تہلیٹ اس وقت نکھر جاتی ہے جب فریر کا قتل ہوتا ہے اور فریر کی مہم کو ختم کر دیا جاتا ہے۔
 نئے میں نواب صاحب کو پچاسی کا حکم ہوتا ہے۔ کچھ ہی عرصے بعد ایک اور پچیس ختم لیتا ہے اور وزیر کی مہم کو ختم کر دیتا ہے۔
 ہولناک تجربات سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ وزیر کے پچیس کی مجبوری ہے۔ دنیا بھر کی تاریخ میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک (شرعیاتی) عورت کو اپنے ہی پچیس میں رہ کر بقا کی جنگ لڑنا پڑتی ہے اور اثراتی میں سے زیادہ عورت حقیقت پسند ہوتی ہے۔ چونکہ یہ ناول جرہی طور پر پوسٹ کولونیل ڈسکورس پیش کرتا ہے اس لیے وزیر کے کردار کی کشش، پوسٹ کولونیل ناقدین کے لیے، انہیں ختم ہو جاتی ہے جب نواب اور فریر کی موت ہوتی ہے۔ ان کرداروں کی موت کے بعد بھی وزیر کی مکانی جنگ ختم نہیں ہوتی اس کے پاس حسن کام ہے۔ یہاں ہے محبت کرنے اور کیے جانے کا جذبہ اور سلیقہ دونوں ہیں مگر اپنا وہ مکان نہیں جس کی دیو، میں اس کی مقابلیت اور درمیریت کا ساتھ دے سکیں۔ وزیر کے تجربات کی تقدیر پرست تعبیر ناول کی موضوعاتی سنجیدگی کو جوئی اور تقدیر پرست گرداب کا شکار کر سکتی ہے تاہم مکایت میں وحدت و معنول سے تجربات کو ان کی مروج ثقافتی مدیات کی سے ہی دیکھا جاسکتا ہے۔ ناول کے محاسن اور وزیر خانم کی درمیریت مٹی وحدت کے لازمی حصے ہیں۔ اب یہ کہنا شروع ہوتا ہے جیسے وزیر کو تاریخی متوں میں دیکھا ویسے ہی پیش کر دیا ایک دلی مغالطہ ہو سکتا ہے۔ سنجیدہ تخلیق کار اور محقق دیکھتا ہے جو نظروں سے اوجھل ہوتا ہے اور جو ہو سکتا ہے یعنی ممکن ہے جو کچھ ظاہر ہے اس کے ساتھ کچھ اور بھی وزیر کی ہر نہیں۔ اس چھپے ہوئے سچ کو ادا کیا جاتا ہے تبھی چھپ گھٹن سطر ہوتا ہے۔ فاروقی نے تائیدی فکر کو اسے رکھا بھی ناول تخلیق نہیں کیا۔ لیکن کئی جگہوں پر ان جھپکی ہوئی صدقوں کو کھٹلایا گیا ہے جن کا تعلق براہ راست وزیر کی ثقافتی اور غلباتی زندگی سے ہے۔ یہی اس کردار کی آرکائیو کی ٹھوس ریورس سے آزادی کی ایک کوشش ہے۔ مجموعی طور پر وزیر راوی کی رومانوی گہشت میں رہتی ہے۔ ممکن ہے یہ پیامیہ اور اسلوب کی بندش ہو۔ وزیر راوی بھی اتنا ہی سوچ سکتی تھی جتنا ناول نگار لکھ رہا تھا تا کہ اس کی لاشعوری سیف (ذات) بھی پوری طرح سامنے آئے۔ اس کے وجود ہم کہہ سکتے ہیں کہ اردو فکشن میں، مکانی محبت اور جنگ میں اگر کسی کردار نے نواہا کار (سفید نامہ) کے ساتھ دوبری اذیت کائی ہے تو وہ "کئی پاند تھے سر آسمان" کی وزیر خانم ہی ہے۔

Subaltern Studies http://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/22597/10/10_chapter3.pdf

Reverse Mimicry' http://www.lehigh.edu/~amsp/2009-05/mimicry_and_hybridity

Durba Ghosh, (2006), sex and the Family in the

Colonial India The making of Empire, Cambridge University Press

Leela Gandhi, (1998), Post colonial Theory A Critical Introduction Allen & Unwin Australia

Micha Vannoy Adams, (1996) the Multicultural Imagination Race Colour and the Unconscious, Routledge, London

Pierre Macherey (1996), A Theory of Literary Production, Routledge London

Rachel Bailey Jones, (2011) Postcolonial Representations of women Critical Issues for Education

Springer, New York

Ronald Hayman (2010) Understanding the British Empire Cambridge University press.

Sandra M. Gilbert & Susan Gubar, (1980), the madwoman in the Attic the woman writer and the Nineteenth Century Literary Imagination Yale University press

sara Mills, (1997), Discourse, Routledge, London

Simon During (1992), Foucault and Literature Routledge, London

William Darympie (2012), white Mughals. love and Betrayal in 18th century India Harper collins Publishers

ماخذ تکمیل کتابی مسدود ۱۴۱۵

”اداس نسلیں“ کا کرداری مطالعہ..... نوا آبادیاتی تناظر میں عارف صدیق

استعمار کاروں نے جس سرزمین پر بھی قدم رکھا وہاں اپنے اقتدار کو استحکام بخشنے کے لیے جہاں ایک طرف نہیں نے مختلف پالیسیوں اور طاقت کے وسیعے رائے عامہ کو اپنے حق میں ہموار کیا وہاں دوسری طرف مقامی راء میں سے ایک ایسا طبقہ تیار کرنے کی تگ و دو بھی کی جو آگے چل کر استعماری اقتدار کے استحکام کا باعث بنا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس معاشرے میں بعض ایسے طبقات بھی سامنے آئے جن کے نزدیک فلاح کا واحد ذریعہ اپنے ملک کی روایت کی پیروی تھا۔ اداس نسلیں عبداللہ حسین کا پہلا ناول ہے۔ اس ناول میں انہوں نے استعماری دور کی پر دایں چھپے۔ اسے مختلف طبقات سے آشنائ دینے کے لیے مختلف کردار تخلیق کیے ہیں۔ کامیاب کردار گارنی بلاشبہ کسی بھی ناول کی کامیابی کے لیے بنیادی شرط ہے۔ ناول کے کردار نہ صرف اپنے عہد کے سیاسی سماجی ناظر میں کامیاب ثابت ہوں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انسانی جہات کے مختلف پہلوؤں سے آشنا کردار بھی کردار کا بادل فریضہ ہے۔ عبداللہ حسین نے اداس نسلیں میں کرداروں کا خاص جھوم کٹھا کیا ہے۔ یہ ایسے کردار ہیں جو استعماری دور کے ہندوستان میں مختلف طبقوں سے تعلق رکھنے والے تھے۔ ناول کے آغاز میں جس کردار سے روایت نکالتی ہوتی ہے وہ روشن آغا کا کردار ہے۔

روشن آغا کا کردار عبداللہ حسین نے ایسے شخص کے طور پر سامنے لائے ہیں جو استعماری دور میں حقیقی بین افق کا کردار ادا کرتا ہے۔ روشن آغا کے کردار پر بات کرنے سے قبل من سب ہوگا کہ روشن آغا روشن پورا اور روشن ’میں‘ روشن‘ کی اصلیت کا کھوج لگایا جائے۔ یہاں یہ امر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ روشن آغا روشن پورا اور روشن کی تاریخ میں صرف نواب روشن علی خان کے نام سے ہی ”روشن“ کا سابقہ نہیں لگایا گیا تھا بلکہ اس کی عظمت اداس نسلیں کے اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے جو روشن محل میں ہونے والی ایک تقریب کا حصہ ہوتا ہے۔

”نوا“ تفصیل ملاحظہ ہو

”قتلے، یک، یک کر کے بھجنے شروع ہوئے حتی کہ صرف روشن آغا کی موم بتی روشن رہ گئی۔ چاروں طرف اندھیرا ہو گیا۔ سب سے پہلے پرویز دودھڑے اپنے اپنے آگے کی موم

بقیوں لے چکر اس سے جلتیں اور واپس لا کر رکھ دیں۔ پھر معمر خوبصورت عورت اور
دوسرے بزرگ نے ایسا ہی کیا اس کے بعد چیف کشنر ورمہ راج کمار یٹی اپنی موم بتیاں
ٹھا کر لے گئے اور بڑی موم بتی سے روشن کر کے واپس لے آئے پھر ایٹی بیسٹ ورگو کیلے
ٹھے پھر ادبار لوئیس، پھر سب لوگ اٹھ کھڑے ہوئے بڑی موم بتی کے گرد ہال میں پڑ
گئی۔ (۱)

اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ روشن آغا کا کام جو کہ خاندانی عظمت اور جاہ و حال کا استعارہ تھا اس کی
اصلیت صرف روشن علی خان سے نہیں تھی بلکہ تمام موم بتیوں اور ققنوں کا بچنا اور صرف روشن آغا کی موم بتی کا روشن
رہنا پھر تمام موم بتیوں کا روشن آغا کی موم بتی سے روشن کیے جانے کے واقعے میں روشنی کا وہ مستعار پہنچا ہوا ہے
اس خاندان کی عظمت کا نشان ہے۔ یوں روشن آغا کا کردار موم، ساس کے لیے ایک مقدس شخص کا ایسا کردار ہے
جس سے دوسرے جلتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ استعماری سرکار کے حکم سے بغارت کرنے والے عاصی موم بتی
آغا کے حکم پر اپنی جانوں کی پروا کیے بغیر جنگ میں کودنے کو تیار ہو جاتے ہیں۔

روشن آغا کا کردار پورے اور میں جس طرح کا درخشاں نظر آتا ہے اس سے اس کی شخصیت کی کمی پر
سارے آئی ہیں ایک طرف تو وہ صورت حال ہے کہ روشن محل میں داخل ہوئے کے لیے استعارت کی حالت
ضروری ہے۔ روشن محل کے دروازے صرف اس شخص کے لیے کھلتے ہیں جسے گھریز سرکار کی طرف سے دیا گیا
پروٹیکشن چکا ہو دوسری طرف وہی روشن آغا اپنی بی بی ہندرا کے سامنے بے بس درجہ نظر آتے ہیں۔ ہندرا کا یہ
سے شادی کا فیصلہ اس قدر اٹل ہوتا ہے کہ تمام تر جاہ و حلال اور عیب و بد کی مالک روشن آغا کی شخصیت بھرا
ہے اس نظر آنے لگتی ہے اس مقام پر قاری ایک لمحہ کے لیے سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ آخر وہ کیسی چیز ہے جس
کے سامنے تمام استعارت اور طبقہ شریف کی روایت چھوڑنے لگتی ہے۔

’داس سسین‘ میں روشن آغا کے کرار کی ایک اور جھلک جو ہمیں ناول کے آخر میں دکھائی دیتی ہے وہ بتی
روایت اور درخت سے زبردست انسداد کو انہیں کرتی ہے۔ عبداللہ حسین بڑی کامیابی سے یہ منظر سامنے لاتے
ہیں کہ کس طرح ایک پر شک و غارت کے مبین کو ہجرت کے بعد بھی حادی جہاد جہاں کی علامت روشن محل کی یاد دلاتی
ہے۔ جنہاں انہیں حالات میں بھی وہ تمام تر نکالیں سوں پر صبر کر رہا ہے کہ اس نکال کا کام
تبدیل کر کے روشن محل رکھ دیا جائے۔

’آغا سات روز سے دو جاگنی کے عالم میں ہیں مگر پورے ہوش و حواس
مک میں اور تیار کر رہے ہیں‘

کیا فائدہ ہوگا آخر عجیب ضد ہے

”بس اس کی خواہش ہے“

”بھیا“ آخر اس میں فائدہ ہے تم کیوں انسان سے کہہ دیں

”کیا؟“

”اس نام بدل دیا گیا ہے“ (۲)

اور پھر جب پرویز جھوٹ بول کر باپ کو تسلی دیتے ہوئے کہتا ہے کہ عرضداشت منظور ہو کر آگئی ہے نام بدل گیا ہے اور اب یہ مکان روشن محل ہے تو منظر ملاحظہ ہو

”روشن آغا کے بے روح چہرے پر سرخی کی ہلکی سی لہر دوڑ گئی۔ انھوں نے کچھ کہہ کر صرف

ہونٹ ہے، پھر انھوں نے ”کھینچ بند کر لیں۔ پرویز کا حال ٹھیک لگا۔ اس نے

کبھی نظروں سے مرتے ہوئے شخص کو دیکھا جو کہ اس کا باپ تھا اور جس کی آخری جدوجہد

ختم ہو چکی تھی۔“ (۳)

روشن آغا کی آخری خواہش جسے ناول نگار اس کی آخری جدوجہد کا نام دیتا ہے۔ اصل میں روح کی تسکین کا

نام ہے۔ ایسا شخص جس نے ساری عمر شب و روز ایسے ماحول میں گزارے ہوں جہاں ہر طرف ہش و رٹا طے کے

ہال میں میسر ہوں۔ جہاں ایک طرف حاکم وقت سے تعلقات استوار ہوں تو دوسری طرف معاشرے کے نچلے طبقے

کی زندگیوں عورت اور اموال پر بھی وہ حق جتا رہا ہو۔ ایسا شخص جب سب کچھ کھو کر بستر مرگ پر پہنچتا ہے تو بی انا کی

تسکین کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔ ایسی انا جو کہ جھوٹی تو قرار نہیں دی جا سکتی (کیونکہ اس انا کی تسکین

کے بعد بقول ناول نگار اس کی ”آخری جدوجہد ختم ہو جاتی ہے) مگر اس انا کی تسکین کے لیے اس کے اپنے غم خوار

مٹی جھوٹ کا ہی سہارا لیتے ہیں۔ بہر حال روشن آغا کا کردار اس تسکین کا یہ کردار ہے جس سے ناول کے باقی

کرداروں میں زندگی کی متنی نظر آتی ہے۔

”اداس نسلیں“ کا ہیرو نعیم ناول کا ایسا متحرک کردار ہے جس کے کردار ناول کی پوری کہانی گھومتی نظر آتی ہے۔

ناول نگار کی ہمدردی ادب کی کوئی بھی صنف ہر جگہ ہیرو کا کردار خاص اہمیت کا حامل ہوتا ہے لیکن ”اداس نسلیں“ کا ہیرو

ناول میں ایک ایسا کردار ہے جو مختلف انواع و اقسام کی کیفیات کا حامل ہے۔ پرویز سے لے کر مدد رمت اور پھر بڑا چاچے

مساہوں کی نظروں کے سامنے ہجوم میں گم ہو جانے تک نعیم کے کردار کی مختلف پرتیں سامنے آتی ہیں۔

نعیم کے کردار کے مطالعہ سے ہی ہمیں ”اداس نسلیں“ میں عبداللہ حسین کی فکری بلندی سے شنائی ہوتی ہے

کہ کس طرح مختلف واقعات کو ایک کردار کے گرد بالہ بنا کر ناول کا نانا دانا تشکیل دیا گیا ہے۔ نعیم کے کردار کے

جواے سے شیم منی لکھتے ہیں
 ”ایک طرف پنجاب کے دیہات کی سونگھی، سادی، بے تکلف منی میں پٹنا ہوا چہرہ ہے اس
 غم کا چہرہ جو اپنے آپ نیاز بیگ کے ساتھ کھیتوں میں کام پر جاتا ہے، بیوں کی طرح کھست
 کرتا ہے، یہاں دار و درخت بخش نڈا کھائے کے بعد آستین سے منہ پونچھتا ہے، سورا
 کے شکار کو جاتا ہے اور ذرا سی دشمنیوں کے نتیجے میں اپنے دوست کے ساتھ اس کے دشمن
 کو قتل کرنے سے دریغ نہیں کرتا کہ گاؤں والے دوستی و دشمنی کے اپنے اپنے معیار رکھتے
 ہیں، اور دوسری طرف انگریزی سکوں کا پڑھا ہوا روشن محل کی پاریوں میں شریک ہونے
 والا وہ نعیم ہے جو متوں اور مہذب کہے جانے والے معاشرے میں بھی اجنبی نہیں دکھائی
 دیتا۔“ (۴)

نعیم، ”اداس نسلیں“ کا ایسا کردار ہے جو دیہات کی منی سے نکل کر تمام تر تنوع و تنوع اور بعض اوقات متغیر
 حالات کا سامنا کرنے کے بعد بھی دیہات ہی اس کا مطمحہ نظر ٹھہرتا ہے۔ دیہات میں خاندانی قدر اور سماجی
 رشتوں کی اہمیت سے وہ آگاہ ہے اور ان رشتوں کی قدر کرتا بھی جانتا ہے۔ ”اداس نسلیں“ میں نعیم کی انا کا سفر
 جاری رہا ہی ہے لیکن اس، نا کے پیچھے بہت سے جذبات کارفرما ہوتے ہیں۔ ایک وہ وقت جب تمام گاؤں کے
 افراد فوج میں بھرتی سے بچنے کے لیے کھیتوں میں چھپ جاتے ہیں اس وقت خوشی سے اپنے آپ کو فوج کی
 مدد کے لیے پیش کر دینے کے پیچھے دراصل وہ جذبہ کارفرما ہے جو اپنے خاندان کے ماتھے پر لگے داغ کو دھوا
 چماتا ہے کہ نیاز بیگ کی گرفتاری کے بعد اب اس خاندان کا کوئی فرد سرکاری ملازمت کا نال نہیں رہا۔

نعیم کی شخصیت کے متغیر پہلو ”اداس نسلیں“ میں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ ناول کے شروع میں ہی اس کا رویہ اس
 قدر تشدد ہوتا ہے کہ اپنے دوست کے ساتھ مل کر ان کے دشمنوں کے قتل سے بھی دریغ نہیں کرتا سیکر آگے چل کر
 وہی نعیم جب ایک ایسے گروہ میں شامل ہوتا ہے جو تشدد کی کارروائیوں کے ذریعے اس ملک کی تقدیر بدلنے کے
 خواہاں ہوتے ہیں تو نعیم کئی دن ان کے پاس رہنے کے باوجود خود کو ان کے تشددانہ طرز عمل کا عادی نہیں بنا سکتا۔
 یہاں پہنچ کر وہ صرف عدم تشدد کا قائل ہو جاتا ہے بلکہ عدم تشدد کے رویے کی بھرپور ترجمانی کرتا ہوا بھی نظر آتا
 ہے۔ اس کے نزدیک لوگوں کو مارنے سے حقیقی انقلاب نہیں۔ سکنا بلکہ حقیقی انقلاب کی راہیں عدم تشدد سے منزل
 پاتی ہیں۔

”میں ہندوستان کو اس کی کمزوری کی وجہ سے عدم تشدد اختیار کرنے کا مشورہ نہیں دے رہا،
 بلکہ میں چاہتا ہوں کہ ہندوستان اپنی طاقت اور قوت کا احساس رکھتے ہوئے عدم تشدد کو

اختیار کرے میں یہ بھی چاہتا ہوں کہ وہ یہ جانے کہ وہ اپنے اندر ایک ایسی روتی رہتا ہے جو
 تباہ ہونا نہیں جانتی اور جو ہر جسمانی کمزوری پر غالب آ سکتی ہے۔ میں ان لوگوں کو بتا رہا ہوں
 یقین رکھتے ہیں دعوت دینا ہوں کہ وہ غیر تشدد اور امن پسند ترک مولا سے ایک دوسرے کو
 کے دیکھیں میں انہیں یقین دلانا ہوں کہ عدم تشدد اپنی کسی مدد دہنی کی کمزوری کی وجہ سے
 ناکام ثابت نہیں ہوگا۔“ (۵)

’اواس نسیم‘ میں نسیم کے کردار کو ناؤں نگار نے مختلف کیفیات کا حامل کر دیا کر پیش کیا ہے۔ یہ ایک ایسا
 ہے جو مرکزیت سے عاری ہے۔ اس کی تمام تر جدوجہد ایک انجی فی منزل کی طرف محسوس ہو رہی ہے۔ یہ بھی نہیں
 بدلتا کہ اس کی اصل منزل کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ کوئی منزل پاتا ہے تو اس سے سود نہیں ہوتا بلکہ
 زندگی میں موجود کشمکش برقرار رہتی ہے۔ اس کشمکش کی ایک بڑی وجہ جم کا جذباتی رویہ ہے۔ وہ جذبات کی رو
 میں بہتے ہوئے فیصلے کرتا چلا جاتا ہے لیکن اس کے فیصلوں کا انجام وہی ہوتا ہے جو جذباتیت کا ہوتا ہے۔ فوج میں
 رہنے ہونے کا جذباتی فیصلہ اسے ساری عمر فوجی زندگی میں سکون نہیں لینے دیتا اور کائنات عمل سے جب وہ ایک
 بار گناہ کر و سٹوریہ کر اس جیت کر واپس لوٹتا ہے تو اس کی دوبارہ شروع ہونے والی زندگی میں فوج کی منظم زندگی کا
 ٹاپیک محسوس نہیں ہوتا۔ نسیم کی جذباتیت اس حد تک بڑھی ہوئی ہے کہ روشن محل کی لڑکی عذرا سے تعلقات بھی
 جذباتیت ہی کا شاخسہ نہ دکھائی دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جذبات کی وجہ سے مدھم پڑی ہے تو سے مدھم میں بھی کوئی
 ٹپ نہیں رہتی محمد عاصم سٹ، نسیم اور عذرا کے جذباتی تعلق کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”نسیم کا جذباتی تعلق عذرا سے ہی بنتا ہے لیکن یہ تعلق بھی اپنے منطقی محام تک جا پہنچتا ہے
 جب دونوں کی شادی ہو جاتی ہے اور شادی نسیم کے جذباتی رد کھے پن ہی کے باعث اس
 دونوں کا تعلق جلد ہی ایک سو کھے درخت کی طرح ہو جاتا ہے جس پر کون بھول یا پھل نہیں
 گرتا اور جذباتی سر مہری کی جھنڈا سے گھیر لیتی ہے۔“ (۶)

ناؤں کی کہانی ارتقاء کے ساتھ ساتھ نسیم کے کردار کی پرتیں کھلتی چلی جاتی ہیں۔ وہ بہت کے ماحول میں سکون
 لہو کرے اور نسیم اس ماحول سے نکلنے کا بھی خواہش مند نظر آنے لگتا ہے۔ اس کی یہ خواہش دراصل اپنی ذات کی
 تسکین کے لیے ہوتی ہے جو ہر دم وسعت اور فراخی کی متقاضی ہوتی ہے۔ اسلوب احمد اعلیٰ لکھتے ہیں
 ”نسیم ایک معمولی Medium کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور ایک استعارہ بھی ہے، اس
 کے دامن اور روح کی جڑیں دیہات کی زندگی میں بوست ہیں اور وہیں سے اپنی غذا حاصل
 کرتی ہیں لیکن وہ اس ماحول سے نکلنے کا خواہش مند نظر آتا ہے یک معنی میں اپنے اس

بوس ماحول میں وسعت اور فراخی پیدا کرنے کی یہ کوشش بالواسطہ اور غیر شعوری ہے۔“ (۷)

ضمیمہ کردار برصغیر میں نوآبادیاتی عہد میں انسانی زندگی کی ہنگامیت کو اجاگر کرنے والا کردار ہے اس کردار کی تختی سے ناول نگار نے نوآبادیاتی دور کی ہنگامیت کو بڑی کامیابی سے اجاگر کیا ہے۔ جہاں ایک طرف یہ کردار دیہات، فوج، روشنی، کل اور دیگر بہت سی جگہوں سے وابستہ ہے وہیں دوسری طرف اس کردار کے ذریعے ناول نگار نے بعض ایسے عناصر کے پیروں سے بھی تھب سرکائے ہیں جو نوآبادیاتی عہد میں برصغیر کے مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ نہ صرف استعماریت کے نمک حواری تھے بلکہ ان میں سے بعض عناصر استعماریت سے لگنے اور پر تشدد کارروائیوں کے ذریعے انقلاب لانے کے بھی خواہاں تھے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ”اس سلیب“ کے مختلف کردار کسی مرکزیت کے تابع نہیں بلکہ ایک ہنگامہ خیز صورت حال سے خبردار آ رہے ہیں لیکن منظر نامہ اگر جائزہ لیا جائے تو نعیم کا کردار مرکزیت کا حامل نہ ہونے کے باوجود ایک عملی کردار ہے وہ جس کام میں پڑے گا قیام کر لیتا ہے اسے گزرتا ہے۔ نعیم کے کردار میں جو مرکزیت کا عنصر مفقود نظر آتا ہے اور جس تذبذب اور بے چینی کا حامل کردار نظر آتا ہے اس کی بڑی وجہ وہ ماحول ہے جس میں اس نے پرورش پائی۔ اس کردار کی متضاد کیفیات کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر محمد عارف لکھتے ہیں:

”نعیم ایسی معاشرتی فضا میں پیدا ہوا، برطانوی جمہوری لٹاروں کے زیر سایہ انگریز سرکار، انگریز سرکار کے کاسرہ لیس نواب، راجہ اور جاگیردار، باقی آبادی رعیت تھی تاہم نعیم کے بزرگ تھے ہوئے رے پر چلتے ہوئے لوگ تھے۔ ایک بھائی خیر خواہ اور دوسرا باغی تھا۔ نعیم خیر خواہ بچا کے زیر کفالت بنے ہوئے والا، باغی باپ کا بیٹا تھا۔ لہذا عمر بھر وہ خیر خواہانہ اور باغیانہ رجحانات کا جھول جھولتا رہا۔“ (۸)

عبد اللہ حسین نے نعیم کے کردار کے ذریعے نوآبادیاتی عہد کے مختلف واقعات کو ایسی مہارت سے بیان کیا ہے کہ جنگ کی ہولناکیوں سے لے کر برصغیر میں عام آدمی کے شب و روز سے قاری کا نہ صرف آگاہ ہو جاتا ہے بلکہ نوآبادیاتی عہد کا پورا نقشہ اس کے سامنے گردش کرے لگتا ہے۔ سانچہ جلیا نوالہ باغ اور پھر اس کے عقب میں بھوٹ پڑنے والی بغاوت، سائنس کمیشن کی ہندوستان آمد اور پھر نعیم اور عذرا کا احتجاجی رویہ، سیاسی پارٹیوں کی تنظیم کے ساتھ ساتھ مسلم لیگ اور خاکسار جیسی تحریکوں کا دیکھتے ہی دیکھتے ہام عروج کی طرف بڑھنا اس کے علاوہ برطانوی استعماریت کی چیر و دستیاب اور ان کے رد عمل میں سیاسی شعور کی بیداری ان تمام واقعات میں نعیم کا کردار اس طرح سامنے آتا کہ گویا وہ ایک خاص نصب العین کی تلاش میں سرگرداں ہے وہ اس کے حصول کے لیے ہر

۱
محل کام میں کود پڑنے کو تیار ہے۔

”اداس نسلیں“ میں نعیم کا کردار کو جو دوسرا کردار زیادہ تقویت فراہم کرتا ہے وہ عذرا کا کردار ہے۔ عذرا اس برس کی ہیروئن کے طور پر سامنے آتی ہے۔ نعیم اور عذرا دو ایسے کردار ہیں جن کی ابتدائی زندگیوں میں خاصہ تضاد نظر آتا ہے۔ نعیم دیہات کے ماحول کا باشندہ ہے جبکہ اس کے مقابلے میں عذرا روشن محل میں پرورش پانے والی نیا لڑکی ہے جسے ہر طرح کے عیش و نشاط کا سامان میسر ہے۔ خاندانی پس منظر کے حوالے سے دیکھا جائے تو نعیم ”عذرا کے خاندان ایک دوسرے سے متضاد نظر آتے ہیں“ نعیم کا باپ نیاز بیگ نہ صرف سرکار برطانیہ کا باغی ہے بلکہ باغی نہ سرگرمیوں کے باعث کئی سال جیل کی سرخوں کے پیچھے بھی گزارنا ہے اور جب بارہ برس بعد رہا ہو کر آتا ہے تو خود اس کا بھائی ایاز بیگ بھی اس سے ملنے کی زحمت گوارہ نہیں کرتا۔ دوسری طرف عذرا کا خاندان ہے نہ صرف سرکار برطانیہ کا نمک خوار ہے بلکہ روشن محل کے ہر فرد کا مطمح نظر حکومت و ملت کی خوشنودی حاصل کرنا ہے۔ اس میں انہیں اپنے مفادات کا حصول نظر آتا ہے۔ یہی وجہ کہ روشن محل میں آنے والے سہالوں کے لیے بھی یہ لازم قرار دیا جاتا ہے کہ ان کا کوئی قول و فعل حکومت و ملت کی ناراضی کا باعث نہ بنے۔ ”اداس نسلیں“ میں روشن محل کی ایک تقریب میں جب نعیم ایک شخص تک کے بارے میں گفتگو کرتا ہے تو سارا روشن محل لرز اٹھتا ہے۔ ایاز بیگ کا بیان مل غلط ہو جس سے پتہ چلتا ہے کہ روشن محل کس قدر استعاریت کی حمایت کا قلعہ تھا۔

”تم تقریر کرنے وہاں نہیں گئے تھے“ ایاز بیگ نے غرا کر کہا۔

تمہیں پتا ہے تک کا نام لینا ہی دہشت پسندی میں شمار ہوتا ہے۔ کوئی اور جگہ ہوتی تو تمہیں گرفتار کر لیا جاتا۔ روشن محل کی تقریب تھی اس لیے ”نعیم بیٹا سوچتا رہا، پھر آہستہ سے بولا“ مجھے افسوس ہے چچا وہ ہر سب کا ہیرو ہے، ورنہ... ایاز بیگ نرم لہجے میں بولے

”اہا! خاندان انہی باتوں کی وجہ سے تباہ ہو چکا ہے۔“ (۱)

ایاز بیگ کا یہ کہنا کہ کوئی اور جگہ ہوتی تو تمہیں گرفتار کر لیا جاتا، روشن محل کی تقریب تھی اس لیے اس سے عذرا کے خاندان کے حکومت و ملت سے تعلقات سامنے آتے ہیں کہ ان کے روشن محل میں آنے والے مخالفین کو بھی ان کی عزت و ناموس کی خاطر کچھ نہیں کہا جاتا تھا۔ اس کے برعکس دوسری طرف نعیم کا خاندان تھا جو بقول ایاز بیگ کے حکومت مخالف سرگرمیوں کی وجہ سے تباہ ہو چکا تھا۔ اس متضاد صورت حال کے حامل دو خاندانوں کے درمیان جو رشتہ درمی قائم ہوئی اس کی بڑی وجہ بھی سرکار برطانیہ کی خدمت اور پھر اس کے عوض میں وکٹوریہ کراس کا اعزاز حاصل کرنا تھا۔ وکٹوریہ کراس ہی وہ اعزاز تھا جس نے نعیم کو روشن محل میں کھڑا ہونے کے قابل بنایا اور وہ عذرا تک رسائی میں کامیاب ہو سکا۔

عمر و عذر کے زیرِ رائے ہونا کارہ برحافوں عہد کے ہمدان کی صورت حال کا بیان ہے۔
 جو یہ ہے۔ اس کے بارے میں ضرور ہے کہ تھوڑی دیر کے لیے عذرا کی شخصیت کے واسطے سے کچھ نہ
 ہو۔ تاہم وقت کو جا کر رتے وقت عذر کے ذاتی کردار کو سمجھنے میں آسانی رہے۔ جیسے کہ وہ عذرا کی شخصیت
 میں یوں پوچھا گیا ہے کہ عذر خاندانی پس منظر سے ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتی ہے جو عہدِ اشرفیہ میں
 ہے۔ جس میں اس خاندان کا وہ کوئی خاص اثر نہیں ملتا بلکہ وہ ایک عملی لڑکی ہے اور عمل پر یقین رکھتی ہے۔
 عہدِ برعذرانی زندگی کے شب و روز کے حوالہ بیان کرتے ہوئے ناول نگار نوآبادیاتی عہد میں خاندان پر
 وراثت اور نسل کی بنیاد سے بھی روشناس کرواتے ہیں۔ ناول نگار یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ تعہد نے نسل کے
 ذہنوں میں وہ تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں جو پرانی نسل کے نزدیک بغاوت کے زمرے میں آتی ہیں خواہ وہ
 عذر کے درمیان ہونے والا محاکمہ دیکھے جس سے یوں ہوتا ہے کہ نوآبادیاتی عہد میں پرانی نسل سے نئی نسل
 پچھتے پچھتے خیانت اور خیال میں کس قدر تبدیلی واقع ہو چکی تھی۔

آپ: ”خاندان نے ہاتھ اٹھ کر ہو میں پھیرا دے اور پھر گود میں رکھ لے
 ’کس قدر خوفناک آج تک ایسا نہیں ہوا، کبھی نہیں تم سوچ نہیں سکتیں‘
 ’کیا نہیں ہوا‘

”کہ روش پرواؤں کی لڑکیاں نچلے طبقے میں شادی کریں“ خاندان نے سر پھوڑ کر کہا
 ”نچلے طبقے“ ”نچلے طبقے“ کیا ہے! اس نے ایک ہاتھ تختی اور بے چارگی سے کہا۔
 ”کیا وہ کہیں ہے کیہ وہ ہمارے زمین کاشت کرتا ہے اس کے پاس اپنے ساتھی نہیں“
 ان چیزوں کی کوئی وقعت نہیں ان کے باوجود وہ بے حیثیت ہے اس کا باپ ایک معمولی
 کسان تھا۔ (۰)

یہ ناول نوآبادیاتی عہد میں خاندانی سطح پر مختلف طبقات کو بڑی مرحمت سے واضح کرتا ہے کہ روش محلِ دلوں
 کے نزدیک نعیم کی تمام تر اچھائیوں، کامیابیوں اور اعزازات صرف اس ذات سے شکست کھاتے نظر آتے ہیں کہ
 اس کا باپ ایک معمولی کسان تھا لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ پرانی نسل کے اس فرسودہ خیانت کو عذر کے اٹل فیصے
 سے شکست کھانا پڑتی ہے اور عذر نعیم سے شادی کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔

عذر کا کردار نہ صرف اپنی خاندانی روایات سے الٹی کردار ہے بلکہ وہ انقلاب کی داعی جن کو سامنے آنی
 ہے۔ نعیم کی گرفتاری کے عرصہ میں سیاسی جموں میں بڑھ چڑھ کر شرکت کرنا اور حجازی جہوسوں میں شریک ہونا
 عذر کے لیے باعثِ تسکین ہوتے ہیں۔ وہ ان فرسودہ طبقات کے خلاف علم بغاوت بلند کرتی ہے جو ریشہ داروں کی

دیواروں میں چپنے والی سلوں کے ذہنوں کو آواز کرتے ہیں۔ نعیم اور عذرا کی زندگی میں یہ تین دن بھی ملتے ہیں۔ یہ طرف تو نعیم احتجاجی جلسے جھوسوں میں نہ صرف خود بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے بلکہ اجماع سے مایوس رہ کر شریب راتی ہے جبکہ دوسری طرف وہ خود گرفتار ہونے کے باوجود اس بات کی شدید خواہش مند ہے کہ اس کی بیوی سچی جیل نہ جائے۔ اس کی بڑی دیر استعماری دور کے وہ غیر خدائی مایہ آستان کی وہ اہم صورت حال ہے جس پر مناجیل میں ہونے والی انقلاب کی دعویٰ دار عورتوں کو کرنا پڑتا ہے۔ بحر مورتی جیل میں کیا کچھ سہا پڑا تھا اس کی آک جھٹک ملاحظہ ہو

”تم تو بڑی خوبصورت ہو۔“

جیلر کے ساتھ سوؤ تو چھوٹ جاؤ گی۔“

”ایم ہو گی۔“

”تمہارے خاوندنا مرد ہیں جو یہاں آگئی ہو؟“ (۱۱)

اسی طرح سائنس کمیشن کی آمد پر جو احتجاجی مظاہرہ کیا جاتا ہے عذرا اس میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیتی ہے اور رضی بھی ہوتی ہے۔ جب وہ ماتھے سے کپڑا اٹھا کر نعیم کو زخم دکھاتی ہے تو اسے خفت ہوتی ہے اور تلخی سے کہتا ہے کہ تمہیں گھر پر رہنا چاہیے تھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں انقلابی ذہن رکھنے والوں کے لیے بھی اپنے خاندان کی عزت کس قدر عزیز تھی۔ ایک طرف نعیم کا ذہن اس قدر انقلاب کا دعویٰ دار ہے کہ جب وہ دیکھتا ہے کہ ”نہیں اور قانون کے ذریعے گاؤں کے لوگوں کی حالت نہیں بدل سکتی تو وہ ان کی تقدیر بدلنے کے لیے خود کو ایک مدت پسند گرد سے وابستہ کر لیتا ہے جبکہ دوسری طرف اس انقلاب کے رستے میں آنے والی رکاوٹوں سے کھل کر بردہ رہا بھی نہیں ہوتا بلکہ اپنی بیوی کو دور رکھنے میں سرگرداں نظر آتا ہے۔ اس کی بیوی وہ اس کی سہائی ہے۔ وہ رگزیت سے غاری ہے اور تنہا ہی سب کچھ کر گزرنے کی جگہ دو میں لگا رہتا ہے۔ رضی عابدی کہتے ہیں

”نعیم کسی طرح بھی اپنی نسل کا نمائندہ نہیں ہو سکتا۔ وہ تو ایک تنہا انسان ہے، اس کی محرومیوں اس کی ذاتی محرومیاں ہیں ان کا اس کی نسل سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اس کا گاؤں بھی دلی اور پنجاب کی سرحد پر کسی جگہ واقع ہے یعنی اس کے مقام کا بھی کوئی تعین نہیں ہے۔ وہ اپنی اصل سے اکٹرا ہوا ہے ایک ایسا شخص جسے کبھی اپنی اصل کا کوئی شعور ہی نہیں ہوا۔“ (۱۲)

اس سلسلے میں نعیم اور عذرا کے کردار ناول کو زندگی فراہم کرتے ہیں۔ نوآبادیاتی مہم کے لائف واقعات کی عکاسی ان کرداروں کے ذریعے کرنے کے علاوہ ناول نگار نے مختلف جذبات کی عکاسی بھی کی ہے۔ نعیم اور عذرا

کا کردار صرف نوازدیاتی عہد کے واقعات کو ہی سامنے نہیں لاتا بلکہ ان دونوں سے درمیان پر وہاں چھٹا۔

محبت کے جذبہ کی بھی کئی پرچیں نکلتی نظر آتی ہیں۔
عذرا کی نعیم سے محبت جس جذباتیت کا شکار ہے وہ اسے مرکزیت سے عاری کرتی چلی جاتی ہے۔

جذباتیت اس میں مختلف تضادات کو جنم دیتی ہے جنہوں میں محمد عاصم بٹ:

”وہ شریف طبقہ کی نمائندہ ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ نعیم سے محبت بھی کرتی ہے اور اس کے

لیے اپنے طبقے کی روایات سے بغاوت کرتی ہے۔ یہیں اس میں تضادات کا ظہور ہوتا ہے۔

نعیم سے شادی کا فیصلہ جذباتی تھا اور اب بھی کچھ جذباتی فیصلہ اس نے اپنے طبقے سے بغاوت

کے وقت بھی کیا لیکن نعیم کے ساتھ اس کی کلاس میں جا کر رہنا اس کے لیے ممکن نہیں ہو پاتا

وہ بیک وقت بہت سادہ بھی ہے لیکن نمود و نمائش کی شدید خواہش سے بھی جاں نہیں چھڑا

پاتی۔ وہ اپنے شوہر سے محبت کرتی ہے اور اس کے لیے قربانی دینے پر تیار ہے لیکن وہ اپنی انا

کے ہاتھوں بھی مجبور ہے جو اس کے خاندانی تفاخر کی وجہ سے اس میں موجود ہے۔“ (۱۳)

عہدِ محمد حسین کے ناولوں کے کردار انہیں اردو ادب میں منفرد مقام عطا کرتے ہیں۔ ان کی عورتوں پر

مراکزیت کی حامل ہوتی ہیں۔ انہیں یا کسی کو بھی کچھ خبر نہیں ہوتی کہ اگلے لمحے وہ کیا کر گزریں گی۔ عذرا کا کردار

ایک ایسی عورت کا کردار ہے جو اپنے خاندان کو نوٹ کر چاہنے والی ہے لیکن ایسا یہ ہے کہ وہ اپنی بلند سٹا سے نیچے رز

محبت کی تحمیل کرتی ہے جس کی وجہ سے نعیم خود کو اس کے مقابلے میں کم تر سمجھنے لگتا ہے نعیم کی سوچ دیکھیے:

”وہ بے شرمی کی حد تک نفسانی اور خوبصورت تھی اور محبت کرنے والی تھی وہ بے ہودہ عورت

تھی وہ اونچے طبقے کی عورت تھی وہ برتر تھی وہ تہذیب و تمدن کی عورت تھی وہ ایک نکل مرد تھا

گنا اور نادر معمولی ہے حد معمولی۔“ (۱۴)

”اس سسپن“ کی عذرا اپنی محبت کے اہل جذبے کے تحت نعیم سے شادی تو کر لیتی ہے لیکن محبت جلد ہی

اس طبقے کے حوال سے نا آسودگی محسوس کرنے لگتی ہے۔ اس کی ہر پہل یہی خواہش ہوتی ہے کہ کسی مرا اپنے

پہلے مسکن کے پیش و نشاط سے بھرپور و درود دیوار میں ہاتھ پیرے لیکن اس دوران بھی نعیم سے اس کی محبت کسی صورت

کم نہیں ہوتی اس محبت کی وجہ سے ہی وہ تمام امتیازات کو روک دلاتی ہے۔ ڈاکٹر حسن اختر لکھتے ہیں:

”عذرا اگرچہ گیارہ طبقے کی ہے لیکن امیر اور غریب کے امتیاز کو محبت پر سے

قربان کر دیتی ہے وہ ایک وقار و عورت ہے جو نعیم سے آخری دم تک محبت کرتی ہے اس کی

خصوصیت میں ایک وقار ہے لیکن وہ نعیم کے لیے ایک ساحر ہے۔“ (۱۵)

”ایک ایسی نرکی کے طور پر ناول میں بھرتی ہے۔ جس کا واحد مقصد اپنے شوہر و دوسرے مسائل واقعات میں مل اپنے بھائی نعیم کے ساتھ ساتھ اپنی بیوی عائشہ سے بھی محروم ہو جاتا ہے۔ لیکن بالآخر وہ باہر آمد و آمد کی ہے کہ وہ اسے کہہ دے کہ وہ اس کو بغیر انجم تک پہنچاتے ہیں۔ نعیم تو ہجرت کے واقعات میں مل رہا ہے لیکن مل کا کردار صرف ناول کے ”خزینہ چٹا سے“ بلکہ شیا جو کہ نعیم کی محبت میں گرفتار رہ چکی ”موت“ سے ہجرت کے بعد باہر کے نام سے مل کے نکاح میں آ جاتی ہے یوں وہ آسودہ زندگی سے ہم کنار ہو جاتے ہیں۔

ان کرداروں کے علاوہ ناول میں چند ذیلی کردار مثلاً وحید پرویز، شہ کر داس وغیرہ کے بھی ہیں۔ مختلف نرکیوں سے ناول کی کہانی کو آگے بڑھانے ہوئے اپنے اپنے انجام سے دوچار ہوتے چلتے جاتے ہیں۔ عبداللہ حسین نے ”اداس نسلیں“ میں جن کرداروں کو اکٹھا کیا ہے ان میں سے بیشتر کس رکھل کر اپنی اہمیت سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں یوں محسوس ہوتا ہے کہ ناول نگار کو تحریر کے دوران کوئی سراہا تھا نہیں آ رہا اور وہ کردار پر کرنا نہیں کرتا چلا جا رہا ہے۔ کہانی کو کسی خاص مرکزیت کی طرف لانے کی بجائے ناول نگار مختلف کرداروں کے ذریعے ان میں طویل عرصے دیتا چلا جاتا ہے۔ بعض اوقات تو صورت حال اس قدر گھمبیر ہو جاتی ہے کہ کسی نے کردار کے ماتے آنے پر پہلے سے موجود کردار ناول کے صفحات سے یکسر غائب ہوتا چلا جاتا ہے جس کی وجہ سے قاری کشمکش کا شکار ہو جاتا ہے۔ اکثر منت رگلیانی اور اس نسلیں کے کرداروں کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

”کردار اس میں ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ ایک دو کرداروں کے علاوہ باقی سب کا ٹھہ کے پتے ہیں۔ اپنے طویل طویل کلام کے باوجود کاغذ کے صفحات سے ہی نہیں بھر پاتے۔ انھوں نے ناول کو ”پینار مک“ بنانے کے لیے کرداروں کا ایک تنگ گھٹا اکٹھا کیا ہے۔ وہ اپنی لمبی تقریروں کے باوجود بھی دھندے پھیکے اور کچے ہی رہتے ہیں۔ ہم ان کے کردار کی اوصاف سے پورے طور پر متعارف نہیں ہو پاتے۔“ (۱۷)

عبداللہ حسین کو لوگوں کا نفسیاتی تجزیہ کرنے میں خاص ملکہ حاصل ہے۔ وہ اپنے کرداروں کے ذریعے صرف سطحی حالات بیان نہیں کرتے بلکہ گہرے نفسیاتی کھوج نکالتے ہیں۔ جنگ کا منظر ہو یا شادی بیوہ کی رسومات و ایک نصیحت دان کی طرح کرداروں کو متعصب کرتے ہیں۔ جنگ کی ہولناکیوں میں ایک فوجی کے لیے جان دینا کوئی مشکل کام نہیں ہوتا کیونکہ ن کی تربیت ہی ایسے خطرناک پر کی گئی ہوتی ہے کہ جنگ کے دوران انھیں اپنی جان کی خاص پروا نہیں ہوتی لیکن بہت سے ایسے عناصر ہوتے ہیں جو یہاں بھی آڑے آ جاتے ہیں ورنہ فوجی زندگی کی حال شخص بھی جان بچانے کی جنگ دلا میں لگ جاتا ہے۔

”وہاں تم سبے غمیر ہو کر مار رہے ہو بالکل صاف، بے داغ، غمیر کے ساتھ اور سر بھی پاتے ہو“

”میدان جنگ میں موت کا یغ دھنڈل ہوتی؟“ نعیم نے تسنن سے پوچھا
 ”نہیں شاید پتہ نہیں پر میں نے لوگوں کو چوڑیوں کی طرح مارتے ہوئے دیکھا ہے“
 میں اپنی موت سے نہیں ڈرتا لیکن میرے ”بچے ہیں۔“ (۱۸)

عبداللہ حسین وگوں کی نفسیات کا جائزہ کس قدر بہارت سے لیتے ہیں اس کے لیے تھوڑی سی پیچھے لوٹ کر
 جلال باغ کا سانحہ کو دیکھیے۔ چشم زدن میں ہزاروں لوگوں کے موت کے گھاٹ اتر جانے نے باقی بچ جانے
 والوں کی نفسیات پر کیسا اثر ڈالا اس کے لیے ذیل کا تقابلاً دیکھئے

”آج کل روز کے بعد تم لوگ بات کرنے کو ملے ہو ورنہ اس شہر میں سے ایک ہفتہ ہو رہا
 ہے۔ جس کسی سے بات کرو لگتا ہے جیسے قبر سے اٹھ کر آ رہا ہے اور ہوس نہیں سکتا۔“ (۱۹)

اس تسلیس میں پھیرے کے کردار کے ذریعے عبداللہ حسین نے ایک پراسرار زندگی تشکیل ہے کبھی تو دور تک
 برقی پھلیوں کے ذکر کے ذریعے زندگی کی رنگینیاں سامنے لانا ہے تو کبھی انہیں پھلیوں میں سے ایک کے ذریعے وہ
 انسانیت کے خفیہ گوشوں سے نقاب سرکا تا ہے۔ سب سے خوبصورت پھلی جس کو اس لیے لگ کھا تا ہے کہ اس کی
 قیمت اعلیٰ ہے جس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ایک اٹلی طبقے سے تعلق رکھتا ہو لیکن اس کا ملاحظہ ہو

”تم کبھی یہ اندازہ نہیں لگا سکتے کہ اس، فی شہر کو کتنی بڑی سزلی۔“ باہر نکلے ہوئے
 مجھے چند کتے دکائی دیئے جو یک جہتی کھینچ رہے تھے۔ یہ وہی سفید اور چمکدار مچھلی تھی جو میں
 نے اس خیوں سے الگ کر دی تھی کہ شاید کوئی گا بک مل جائے۔ اس وقت اس کے ایسے
 انوکھے گا بک دیکھ کر مجھے بڑی ہنسی آئی۔“ (۲۰)

سفید اور چمکدار مچھلی کو کتوں کی خوراک بنے دکھا کر ناول نگار نے بڑی بہارت سے انسانی ہست کو نمایاں کیا
 ہے۔ انسان فطری طور پر حسن پرست اور مادہ پرست ہے۔ وہ حسن اور دوست دونوں کا شیدا ہے۔ حسن جہاں بھی ہو
 اس میں مسکرائے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اور انسانیت کا حسن اک عظیم شے ہے۔ لیکن جلال باغ میں انسانیت کے
 ساتھ جو سلوک کیا گیا اور چشم زدن میں ہزاروں جو بصورت آنکھیں اور مسکراتے ہوئے کوس طرح میں بیٹ کر رہا
 گیا۔ ناؤں نگار نے مچھلی کو کتوں کی خوراک بننے دکھا کر اس کی عکاسی کی ہے کہ جس طرح خوبصورت، سفید اور
 چمکدار مچھلی بہترین گا بک کے ہاتھ میں جانے کی بجائے کتوں کی خوراک بن گئی اسی طرح جلال باغ میں
 انسانیت بھی استعماریت کے پاؤں تلے روند دی گئی۔ وہ انسان جن کے خون پینے کی کالی سے استعمار کاروں اور
 ان کے ہم لوگوں کے محلات روشن ہوئے تھے نہیں بے دردی سے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ محبت کے جذبات
 اور انسانی تجربات سے خالی ہوتا ہے کہ ناول نگار نے صرف تاریخی واقعات ہی بیان نہیں کیے بلکہ ایک چشم دید گواہ

کی طرح ان واقعات سے متاثر ہونے والے لوگوں کا کامیابی سے تجزیہ بھی کیا ہے۔ اور اس نسلیں کے کرداروں سے
 دریغ ناول نگار نے نوآبادیاتی عہد میں سماج کے مختلف طبقوں کے احوال شب و روز سے خاصی آگاہی
 ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں مسلم لیگ اور دیگر سیاسی جماعتوں کی تشکیل نے استعماریت کے بڑے بڑے
 سیلاب کے آگے بند باندھنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ناول کا ہیرو عجم جہاں ایک طرف دیہاتی باشندہ اور
 اعزازات کا حامل شخص ہے۔ وہیں دوسری طرف کانگریس کے ایک اہم رکن کے طور پر بھی سامنے آتا ہے۔ عجم
 حسین نے ”اداس نسلیں“ میں نوآبادیاتی عہد میں سیاست کے شب و روز اور مختلف سیاسی جماعتوں کے عروج و
 زوال کو کامیابی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ سیاست کے ساتھ ساتھ غیر ملکی استعمار کاروں سے نبرد آ رہا شدت پیشوں
 سے بھی اس ناول کے ذریعے ہمارا تعارف ہوتا ہے۔ یہ شدت پسند گروہ وہ ہوتا ہے جس کے مطمع نظر براہ راست
 برطانوی مفادات کو رک پہنچانا ہوتا ہے۔ اس کے لیے وہ ہر کام کو چڑھتے ہیں۔ انہیں اس بات سے کوئی رنج
 نہیں کہ ان کے مالک کون ہیں اپنے یا پرانے، ان کا مطمع نظر صرف ایک اقل اور وہ ہے غیر ملکی استعمار کاروں
 کو نیست و نابود کرنا۔

”مالکوں کی بحث بیکار ہے ہماری اصل جنگ اس سے ہے جنہوں نے ہمارے مالکوں کو بنایا
 ہے جو کارمگروں کے ہاتھ کاٹ دیتے ہیں اور سوچنے والوں کے دماغ شل کر دیتے ہیں وہ
 غیر ملکی جو ہمارے ملک کو غیر کر رہے ہیں تم ان سے لڑنے کا طور نہیں جانتے اس کے
 لیے“ (۲۱)

اس قہاس سے جہاں غیر ملکی، استعمار کاروں کے خلاف بغاوت سے آگاہی ہوتی ہے وہاں یہ بات بھی
 سامنے آتی ہے کہ ہر باغی ملک صرف تشدد پسند ہی نہیں تھے بلکہ حالات پر ان کی خوب نظر تھی۔ باغیوں کا یہ نقد نظر
 کہ غیر ملکی ہمارے کارمگروں کے ہاتھ کاٹ دیتے ہیں اور سوچنے والوں کے دماغ شل کر دیتے ہیں اس سے ظاہر
 ہوتا ہے کہ غیر ملکی استعمار کاروں نے نوآبادیات کے نام سے جو نظام بنا دیا اس میں مقامی ہنرمندوں کو خاطر خواہ
 معاوضہ دیا گیا بلکہ ان سے زندگی کی بنیادی حقوق بھی چھین لے گئے۔ مادی زوال کے ساتھ ساتھ دماغوں کو شل
 کر کے لگری سلج پر بھی من پسند تہذیب لائی گئی۔ لگری سلج پر ایسے تصورات کو رواج کرنے کی کوشش کی گئی جو اس خطہ
 کے لوگوں کو اپنے ماضی اور اپنی روایت سے بے بہرہ کر دے اور ان کو تمام تر لحاظ ملنے والی افکار و نظریات کی چوڑی
 میں ہی غمراہ کر دے۔ ابو لکھم لکھتے ہیں:

”برطانوی سامراج نے ہندوستان کے (میں کو ایسے ملنے میں رہنے کا خواب دیکھا تھا
 کہ ان کی اپنی روایت ان کے لیے بے وقعت اور ناقابل تقلید بن جائے۔“ (۲۲)

”اداس نسلیں“ استعماری دور میں فکری سطح کی شکست و ریخت کو نمایاں کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس بارے کے کردار علی کے ذریعے ناول نگار نے اس دور میں مزدور طبقہ کے ساتھ ہونے والی نا انصافیوں اور محرومیوں کے حالات زندگی کو بھی نمایاں کیا ہے۔

استعمار کار اس خطہ میں چونکہ تاجر کے روپ میں آئے تھے اور تجارت کے ذریعے اس خطے کی دولت کو اپنی پیاری دست کے استحکام کے لیے استعمال کرنے کے خواہش مند تھے اس لیے انہوں نے اقتدار میں آتے ہی منشی سطح پر ایسی پالیسیاں ترتیب دی جن سے دولت ان کی تجویزوں میں منٹتی چلی گئی اور اس دولت کی پیدائش کا جب بننے والے مل مزدور غربت و افلاس کی چکی میں پستے چلے گئے۔ استعمار کاروں اور امراء طبقہ کی خوشحالی کا باعث بنے اسے ہاتھ اور ذہن خواہش مندی کا شکار ہوتے چلے گئے۔ امراء کے مقابلے میں غریب اور مزدور طبقہ کے حالات ملاحظہ ہو

”تم نے دھر سے مختلف کسانوں کی اگائی ہوئی کپاس ڈالی اور دھر سے کپڑا نکالا۔ وہ خوبصورت ملائم اور مضبوط کپڑ جس نے منڈیوں میں بہار لگا دی ہے، جس نے مالکوں کے جسور کو خوشما بنا دیا ہے اور تمہارے بچے آج تک گلیوں میں ننگے پھرتے ہیں اور تمہاری بیویوں نے برسوں سے نیالہ س نہیں دیکھا کیا تمہارے بھیر یہ سب کچھ کیا چمکتا تھا؟ کیا پتی ساری دولت کے باوجود وہ کپاس کے ایک تار کو بھی کپڑے میں تبدیل کر سکتے تھے۔“ (۲۱)

مزدوروں کا جو استحصال نوآبادیاتی دور میں ہوا اس کی مختلف صورتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک طرف تو استعمار با محروم طبقہ کو بنیادی ضروریات زندگی کی فراہمی بھی ضروری نہیں سمجھتے تھے تو دوسری طرف نہیں ہر طرح سے پٹے بندیاں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ اس عہد میں جو جتنا غریب تھا اتنا ہی بے بس تھا ورنہ اس کے ساتھ یہ کی جو وہ سب کی بھ بھی جیسا معاملہ تھا ”اداس نسلیں“ میں مل مزدوروں کی طرف سے اپنے حقوق کے لیے کی اسے الی ہڑتال میں جب علی لاشعوری طور پر ہڑتالی گروہ سے لگ ہو کر مل میں کام کرنے کو چلا جاتا ہے تو مزدور لکڑی سے ”ٹوڑی“ کا خطاب دیتا ہے تو دوسری طرف ملی کو یہ بھی یقین ہو جاتا ہے کہ۔

”اگر اس وقت وہ باہر رہ جاتا تو اسے زبردستی پکڑ کر ٹھوک ہڑتال کرنے والوں کی ٹولی میں بٹھادیا جاتا اور وہ دو ایک روز میں ہی مر جاتا۔“ لکٹری کو ہر حال ہڑتالیوں کی ہمت پست کرنے کی خاطر چیتے رہنا تھا۔“ (۲۲)

استعمال محروموں کا ایک انوکھا روپ جو اداس نسلیں میں سامنے آتا ہے۔ وہ یہ کہ صنعت کاروں کو ہر صورت تمام تر صرف پی صنعتوں کی پیداوار سے غرض ہے۔ صنعتوں کی چینیوں سے دھواں نکلتا رہے اس کے

ابتدائی دور شروع ہوتا ہے اور حقیقت ہے کہ ابتدائی روز میں عہد اندھسین سے برصغیر میں نوآبادیاتی عہد میں
استعماری سازشوں کی جس طرح کامیاب عکاسی کی ہے اس کی مثالیں اردو ناول نگاری میں بہت کم ہیں۔ اس دور
کی ناول نگاری میں نوآبادیاتی عہد کے مختلف طبقوں کی زندگی کے شب و روز کو نمایاں کرنے میں اس نے
ہم کو راہ دکھایا ہے۔

حوالہ جات

- ۱- عبد اللہ حسین، اداس نسلیں، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۲۷
- ۲- اداس نسلیں، ص ۵۰
- ۳- اداس نسلیں، ص ۵۵
- ۴- نعیم حق نعیم، مشمولہ سہ ماہی، شعور، نئی دہلی، مارچ ۱۹۷۸ء، ص ۱۳
- ۵- اداس نسلیں، ص ۱۸۰
- ۶- محمد عاصم بٹ، عبد اللہ حسین، شخصیت اور فن، اکادمی ادبیات پاکستان، سندھ آباد، ۲۰۰۸ء، ص ۳۶
- ۷- اسلوب احمد انصاری، اردو کے چند ناول، مکتبہ قاسم العلوم، لاہور، ص ۱۹۳
- ۸- محمد عارف، پروفیسر ڈاکٹر، درد ناول اور آروزی کے قصورت کو، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۷۲۳
- ۹- اداس نسلیں، ص ۳۱
- ۱۰- اداس نسلیں، ص ۲۱۷
- ۱۱- اداس نسلیں، ص ۲۷۱
- ۱۲- رضی عابدی، اردو کے تین ناول نگار، ساجھ، لاہور، اشاعت دوم جنوری ۲۰۱۰ء، ص ۱۲۳
- ۱۳- محمد عاصم بٹ، عبد اللہ حسین، شخصیت اور فن، ص ۳۸
- ۱۴- اداس نسلیں، ص ۳۰۳
- ۱۵- حسن اختر، ملک، ڈاکٹر تاریخ ادب اردو، ایڈیشن، لاہور، جرنل کی ۱۹۹۶ء، ص ۲۱۷
- ۱۶- اداس نسلیں، ص ۹۹
- ۱۷- ستار گلانی، ڈاکٹر، عبد اللہ حسین کی ناول نگاری، مشمولہ انگارے، ملتان، مرتبہ سید مرسکین، دوسری کتاب فروری ۲۰۰۳ء، ص ۱۷
- ۱۸- اداس نسلیں، ص ۹۹
- ۱۹- اداس نسلیں، ص ۲۱۰
- ۲۰- اداس نسلیں، ص ۲۳۵
- ۲۱- اداس نسلیں، ص ۱۶۶
- ۲۲- قاسمی، ابو الکلام، ناول باورانی فکر، دراز کی ادبی و شعری نظریہ سازی، مشمولہ، مابعد جدیدیت، شادی جہات (مرتبہ)، عباس خیز، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۱۸۸
- ۲۳- اداس نسلیں، ص ۲۱
- ۲۴- ایضاً
- ۲۵- اداس نسلیں، ص ۳۷۵
- ۲۶- اداس نسلیں، ص ۳۷۶
- تأخذ۔ سید مرسکین، ڈاکٹر، عبد اللہ حسین ایک مطالعہ، ملتان، نیکن بکس، ۲۰۱۹ء۔

کوئی حزن میں تھا کہ نفسیاتی حقیقت نگاری بھی فردا کی دنیا کی ترجمانی کرتی تھی۔ سرریلیٹ سنہ ۱۸۵۱ء میں پید ہوئے۔ جسے فرد کا شعور دہانے اور سماج نظر بنداز کرنے میں یقین رکھتا، سرریلیٹ اسی میں فرد سے نہیں بلکہ دنیا کے بنیادی سوالات کی کھوج کرے چلی تھی۔ ایک ایسی دنیا جس کے مواد میں نفسی اور اظہار کے ہر اسے مل کر طبع کا خلیہ ہے وہ مرکزی انسانی سوالات کی تفہیم کر سکتی ہے۔ پس سرریلیٹ کے طرفہ سوال کے جواب کا برویہ تہہ تھا۔ زندگی کے بنیادی سوال اسی طرح سمجھے ہوئے ہیں جس کی جواب۔ کیا خبر سمجھے ہوئے سوالوں کی سے خواہ اس اچھا ہے، یا خوبوں کے سمجھے ہونے کی وجہ سے (جس پر ہمارا کوئی اختیار نہیں) ہمارے وجود سے متعلق مہربانی سوالات سمجھے چلے گئے ہوں۔

انیسویں صدی سے پہلی جنگ عظیم تک کا فکشن حقیقت نگاری کا حامل تھا، خواہ وہ سماجی ہو، نفسیاتی یا اشتراکی۔ یہ بات سرریلیٹ کے بانی کو کھلتی تھی۔ چنانچہ بیٹون نے واضح طور پر لکھا کہ "ادب کی قلم رو میں صرف اندازہ طرقلی (Marvellousness) اس قابل ہے کہ وہ ناول جیسی کم تر درجے کی صنف کا، یا جن میں عموماً ہائی ہوتی ہے، اعتبار قائم کر سکے۔" (۴) یہ قدرت و طرقلی کیا تھی؟ یہ فقط اظہار کی ایک تکنیک نہیں تھی، جو خیالات سے بے قیود آزادانہ اظہار سے، اور عقلی، اخلاقی، یہاں تک کہ جمالیاتی کی پابندی سے آزاد ہوتی ہے۔ یہ حقیقت کے ایک نئے تصور کی بھی شاں دہی کرتی تھی۔ اس کے بارے میں کوئی واضح قطعی، سائنسی نوعیت کی رائے ضرور نہیں کی جاسکتی تھی چوں کہ یہ اپنے اظہار کا راستہ خود منتخب کرتی تھی خواہ وہ کس قدر انوکھا، غیر روایتی طرقلی ہو۔ اس سے اظہار میں آنے کے بعد ہی پیچھا چا سکتا تھا۔ یہی زمانہ آئرش جیمس جوائس (۱۸۸۲-۱۹۴۱) اور جیمز جوائس کے فکشن نگار کا کار (۱۸۸۳-۱۹۴۳) کا بھی ہے۔ سرریلیٹ طرقلی بعد اس طرقلی حقیقت نگاروں سے تعبیر تصور کا پیش خیمہ بنی۔

اس سارے عرصے میں ایک ٹھنڈی ہوا کہ سرریلیٹ پسندوں، اور بعد اس طرقلی حقیقت نگاروں نے نظریہ ساردن) کی توجہ کلاسیکی مشرقی فکشن (الف لیو ولیدہ، پنج تہر، مختصرات، ہاگر، جاتک کہ نیاں) کی طرف نہ جاسکی۔ حالانکہ مغرب کی اکثر زبانوں میں ان کتابوں کا ترجمہ ہو چکا تھا (الف لیو ولیدہ کا ۱۷۰۲ء تا ۱۷۰۳ء میں لڑا اسکی میں انتونی کیلڈ نے ترجمہ کیا۔ اسی سے باقی یورپ اس داستان سے آگاہ ہوئے۔ جب کہ پنج تہر گیارہویں صدی میں یونانی، پندرہویں صدی میں جرمن، ہسپانوی اور سولہویں صدی میں فرانسیسی و انگریزی میں ترجمہ ہو چکی تھی)۔ کلاسیکی مشرقی فکشن اس مدت و طرقلی کا کہیں زیادہ حامل تھا۔ جس کی تہہ ۱۹۲۰ء کی دہائی میں روسی اور فرانسیسی (باقضن اور برنوں) کر رہے تھے۔ اس فکشن کی دیہاتوں اور خوابوں سے عبارت تھی۔ یہاں کہ نیاں حقیقی مضہوم میں محیر العقول یعنی عقلی حقیقت، درود مرہ تجربیت کے بتوں کو پاش پاش کرتی تھیں، یہاں ہنسی تھی مگر

ندرت کی اور تخلیقی زیادہ تھی، لہذا یہ کہانیاں چیزوں کا علم نہیں دیتی تھی، انسانی ہستی کے اس امر تک پہنچاتی تھیں۔
 من کا سامنا کرنے سے انسان خوف زدہ رہتے ہیں۔ جہاں تک لوآبادیاتی عہد کے مستشرقین کا حلق ہے، انھیں
 نے اس نکتہ کو حقیقت نگاری کے کڑے اصولوں پر کھتے ہوئے اسے شتاب سے متعلق کے توہمت کی ذیل میں شامل
 کر دیا۔ (بعد کے کچھ سرریکٹی فن کاروں، خصوصاً مصوروں نے انٹ لیمڈ ویسٹ پینٹنگز اور چائیک کہانیوں کا کہیں
 کہیں ذکر کیا ہے) (۵) نوآبادیاتی یورپ نے عقلیت و مذہبیت، روشن خیالی، توہم پرستی، حقیقت و اسطوریہ کی
 محبت قائم کی تھی، بلکہ یہی مشرقی فکشن اس کی بھینٹ بن چکا تھا۔ لہذا یہ فکشن حقیقت نگاری پر مبنی جدید یورپی فکشن کا 'غیر'
 ٹھہرا۔ اردو کے لوآبادیاتی فکشن نے جدید نگاری کی ہمہ گیر روش کی پابندی کرتے ہوئے جدید یورپی فکشن کی
 حقیقت نگاری کو قبول کیا، اور خود اپنی قدیم فکشن روایت کو اپنا 'غیر' تصور کیا۔ (غیر کا تصور بھی غیر سے مستعار لیا ہے
 یو ایچ ۱)۔ 'غیر' کا یہ تصور اپنی اصل میں جدید ہی تھا۔

نظار حسین پہلے اردو فکشن نگار ہیں جنہوں نے جدید یورپی فکشن کی تقلید میں کچھ نئے نوآبادیاتی فکشن کی
 شعریات میں مضمون 'غیر' کو پہچانا اور اس کا جوابی بیانیہ (Counter Narrative) تخلیق کیا۔ انھوں نے کم و بیش
 وہی سوال قائم کیا جسے سرریکٹ پسندوں نے خواب کے ضمن میں اٹھایا تھا، کیا داستان ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴،

ہے۔ یہ سبلی طور میں سرا سبکی پیدا کرنا ہے۔ کہانی کی روایت کو نوآبادیاتی فکشن نے غیر تصور کیا۔ (اس اعتبار سے ۹۱۰ ملک کا جدید ترقی پزیر فکشن بعض استعماریات کو چھوڑ کر نوآبادیات کے خاتمے کے بعد بھی نوآبادیاتی مضامین برقرار رکھتا ہے)۔ دوسرے الفاظ میں اسے اپنی شعریات سے اس طور پر نہیں رکھا کہ اس کا دھیان غور نہ اسے برقرار رکھتا ہے بلکہ اس طرح سامنے پر رکھا کہ اسے محض ایک لٹریچر، توہائی، خیالی، فرضی، وحشیانہ دیا سمجھا جاسکے۔ یعنی عقلیت و حقیقت نگاری کے پورے پورے کا قطعی انکار۔ دوسرے الفاظوں میں انھوں نے نوآبادیاتی فکشن کی شعریات میں مضمر روایات کو پکڑا لیا۔

انصار حسین کے بارے میں محض یہ کہنا کہ انھوں نے مشرق کی کتھا کہانی کی روایت کا حیا کیا، ایک بڑی حقیقت کو چھوٹا بنا کر پیش کرنا یعنی اسے مسخ کر کے سامنے لانا ہے۔ تاہم یہ بات ابتداء ہی میں پیش نظر رہنی چاہیے کہ وہ مشرق کے تصور میں ہندی، سامی، عجمی روایات کو شامل کرتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد میں قومیت پرستی کے پانچوں کے تحت وہ مشرق بھی تقسیم ہوا، ہندی مشرق اور تجارتی و عجمی مشرق۔ انصار حسین کا فکشن مشرق کے ان حصوں کے غور کو یک جا کرتا ہے، نسائی وجود کے بنیادی سوالات انھیں یکساں طور پر ہندی کتھا، اور عربی عجمی راستائی روایت میں ملتے ہیں۔ نیز اس کا فکشن اچائی خصوصیت نہیں تشکیلی خصوصیت رکھتا ہے۔ اچھا پسند قرار دینے کی روایت میں ان کے قدامت پسند، ماضی پرست ہونے کے اثرات کی راہ کھل جاتی ہے۔ ساف فکشنوں میں انصار حسین داساں نہیں، افسانہ ہی لکھتے ہیں، لیکن ایسا افسانہ جس میں دونوں کی شعریات، ایک دوسرے میں گتھ مٹھ جاتی ہیں۔ اور دونوں میں ایک 'مکاسم' رشتہ قائم ہوتا ہے۔ خاص ہے یہ اس وقت ممکن ہے جب دونوں کی قدما اور رسمیات کا یہ صرف شعور بلکہ دونوں میں رشتہ و پیوند کا تعلق سبب بھی ہو۔ نوآبادیاتی فکشن نے کتھا (قدیم داستانوں، دیوالا، لوک کہانیوں) سے جدلی رشتہ قائم کیا تھا، کتھا روایت کو قدیم، دیسی، توہائی، غیر عقلی، مبالغہ آمیز، خیالی قرار دیا گیا تھا۔ کتھا خالص دیسی 'آواز' تھی۔ کتھا روایت میں شامل کہانیاں کہی جاتی تھیں، انھیں لوگوں کی موجودگی میں سنایا جاتا تھا۔ کتھا، اور داستان، فقط کھٹک یا داستان گو کی 'آواز' نہیں تھی۔ کھٹک، ایک جدید فرد کی طرح منقسم شعور، رات کا حامل نہیں تھا، جدید فرد کو کسی سامان میں اجنبی سمجھتا ہے، جسے مخاطب کرتا ہے۔ مثلاً غالب کا یہ شعر اتنی فرد کی آواز ہے۔

عالم ظلم شہر خوشاں ہے سر پہرہ یامیں غریب کشور گفت و شنود تھا

اصل یہ ہے کہ کھٹک اور جدید فرد کا فرق آواز اور تحریر کا فرق ہے۔ آواز اپنے سامع کے بارے میں کسی شبہ کا شکار نہیں ہوتی مگر تحریر اپنے قاری کے بارے میں کسی یقین کی حامل نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ آواز اپنے سامع سے ایک ایسا زندہ و رہندہ انگیز رشتہ قائم کرتی ہے، جو مذہبی و ثقافتی رسوم کی روح ہوتا ہے۔ "ہندوستانی

درجہ میں ادب کا ایک دور تھا، جس میں ہمارے حقیقی وجود کے سلسلے میں ہماری آنکھوں پر پردے پر سے کوہناتھا۔ (۶) گویا کتھا انسانی وجود سے متعلق تھی، بنیادی سوالات کی حامل ہوتی تھی، جن کے جواب کتھ اپنی ذاتی کھرجات میں دیا کرتا تھا۔ یہ بات ہم تمام تحریریں کے بارے میں وثوق سے نہیں کہہ سکتے۔ عاویہ انیس کتھا چوں کہ فرد کی نہیں، ثقافت کی آواز تھی، اس لیے جب سے توہائی، غیر عقلی قدرے کر خاموش کر دیا گیا تو اس خاموشی کی غیر معمولی ثقافتی معنویت تھی۔ تمام نوا آبادیاتی ممالک میں، جہاں زبانی روایات کا غلبہ ہوا کرتا تھا، جیسے ہونے لفظ کی آمد نے کہیں سازی کی۔ چوں کہ تحریری ثقافت کو خیالات اشاعت اور تریل پر اجارے کی خواہش ہی نہیں ضرورت بھی ہوتی ہے۔ اس لیے وہ خاص طرح کے خیالات کی تریل کی حادیت پر غیب لگا دے کر کچھ کہیں وجود میں لاتا ہے۔ اس تناظر میں نوا آبادیاتی فکشن بھی کہیں سازی میں کسی نہ کسی حد تک شریک تھا۔ (بہ شبہ کچھ لوگوں نے ان کہیں کو توڑا، مگر انھیں پاہد یوں، سزاؤں کا سامنا کرنا پڑا)۔ اس تناظر میں اگر ہم انتظار حسین کے فکشن کو دیکھیں تو اس کی حقیقی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ انھوں نے فکشن کی تحریری روایت میں کتھ کی زبانی روایت شامل کر کے، مقامی دیسی آوار کی خاموشی توڑی۔ انھوں نے افسانے کی پور لپیٹ، تحریری رسمیت کو برسر رکھا، عمر میں کتھ کے کردہ کو داخل کیا، دونوں میں ایک مکالماتی رشتہ استوار کیا، یعنی انتظار حسین کے یہاں کتھ اور انہیں ایک دوسرے پر ناک بھوں نہیں چڑھاتے، نہ ایک دوسرے کو بے دخل کرتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کی معنویت میں اضافے کا موجب بنتے ہیں۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں کہ اس کے نتیجے میں ردوالسانے کی شعریات میں یک نئے کنونشن (رسمیات) کا اضافہ ہوا۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ حد میں اسی طرز کے فکشن کا چین عالمی سطح پر ہوا۔ آصف زرخی کے یہ قول ”یہ بعد کی تخلیقات کے لئے ایک مثال ثابت ہوا، جنھیں اوروں کے علاوہ سلمت بشدی (خصوصاً Midnight Children ۱۹۸۰) اور جان رت نے اسی انداز میں پیش کیا“ (۷)۔

بعد اور ترقی پسند انسان نہ انسان کے وجودی اور سیاسی مسئلے کے لئے فقط حال پر توجہ کرنے اور مستقبل کی طرف دیکھنے کو کہیں بنانا تھا، انتظار حسین نے اس کہیں کو پہنچایا (مسٹر جنیل کہا) ماہر ماہی انسانی سوالات کے لیے ماٹ (جیسے وہ بعد رہا، دل تک تصور کرتے ہیں) کی کتھ روایت کو کھنگار۔ گو، مغل در آواز، تحریر اور کتھ (کبھی گئی ات) مال اور ماضی، جدید فرد اور کتھ، منقسم شعور ذات اور متحدہ عرفان، نفسی معنویت ختم کر کے، ان میں ایک ایسا مکالماتی رشتہ قائم کیا کہ جس میں انسان نہ اور کتھ ایک دوسرے کی زبان سمجھنے اور ایک دوسرے کے تجربے میں ٹریک ہونے لگتے ہیں۔ اسی سے انتظار حسین کے یہاں فلسفاتی حقیقت نگاری پیدا ہوتی (شیخ عثمان کبوتر بن ہاتھ اور ابو سلف ہند رہن چاہتا، زرخیت کبھی میں تہاں ہوتا ہے) اور اسی افسانے میں بیون (زبانی توضیح) اور سلسب (ظہار کا تحریری طرز) ایک چہرہ کر معنی کی کثرت پیدا کرنے ہیں، معنی کی وہ کثرت جو انسان وجود کے

میدانی، جنگ، حالات کے لحاظ سے بھونتی ہے۔
 واضح رہے کہ اگر آواز ہے تو اس کا کوئی مخاطب بھی ہے، مگر مخاطب ہے تو کوئی مشترک زبان میں ہے۔
 مشترک زبان ہے تو سوالات، انجینس بھی ہیں۔ جو مخاطب اور مخاطب میں مشترک ہیں۔ انتظار حسین سے ملتا ہے۔
 میں کتنا حسّہ دار کی نمائندگی کرتی ہے، اس کا مخاطب وہ نفس انسانی سے جو اپنے جوہر کے سلسلے میں سخت تہیہ و
 نگار ہے۔ نیز کتنا کی آواز اپنی اصل کے اعتبار سے قدیم ہے، مگر اس کا مخاطب جدید (زمانے کا) ہے، انتظار
 حسین کے فکشن کے سلسلے میں بڑی حقیقت یہ ہے کہ اس سے، اور اس میں پس نوآبادیاتی دنیا پر انٹلی سہا ہے۔
 'آبادیاتی فکشن' میں 'غائب'، 'مکمل'، 'حاشیہ' پر رکھا گیا، انتظار حسین کے فکشن میں اسے 'مرکز' میں لایا گیا، اور یہاں
 موجودگی کو اس طور پر ممکن بنایا گیا ہے، کہ یہ فکشن کے نوآبادیاتی خطابت (Rhetoric) سے وابستہ ہے، کہ وہاں
 آبادیاتی خطابت، فکشن کے سوا کوسہ سے کی اس دنیا میں تلاش کرنے پر درپردہ تھی، جس کی تشکیل میں ہم
 آبادیاتی سیاسی تدبیریں اور عالمی وسائل کا ہاتھ تھا۔ یہ وقت کے تصور کو قطع و بدر سے نزارتے ہوئے حال میں
 محدود کرتی تھی۔ چنانچہ ماضی کے ضمن میں طرح طرح کے وسوسے، تشکیک، حقارت کے احساسات پیدائش
 تھی۔ اس کے رد عمل میں کچھ لوگ ماضی میں یقیناً پناہ جتے تھے، اور یوں وہ بائیں اور دیگر نوآبادیاتی حکمت عملی
 توثیق کرتے تھے، یعنی وقت کو صرف ماضی تک محدود کر دیتے تھے۔ پہلے قرۃ العین حیدر اور بعد ازاں 'نظار حسین
 نے وقت کے نوآبادیاتی نگارے (ڈسکورس) کو اس طور ٹپٹ کیا کہ حال کی اہمیت کو قائم رکھتے ہوئے ماضی کے کردار
 کو بحال کر دیا۔ اس طور اپنے فکشن میں جس 'حقیقت' کو پیش کیا، وہ اپنی اصل میں کالہاتی (Dialogical) تھی۔
 یہ حال اور موجود سے بیگانہ نہیں تھی، مگر اپنے جوہر اور استناد کے لئے رور مرہ کے کسی مشابہے پر منحصر بھی نہیں تھی
 محض زمانہ حال کے علم و تجربے سے نہ تو اس کی جمالیات کو محسوس کیا جاسکتا تھا، نہ اس کی معنویت کو سمجھا جاسکتا تھا
 یہ وقت کے اس عظیم پھیلاؤ میں اپنا اعلان کرتی تھی، جس کی تہہ خفّی شعور سے ہمیں پائی جاسکتی، یہ شیر جہتی ہے
 اسرار تجلّی وحشی ادراک کی دھندلی سرحد پر رزقی حقیقت تھی یہ حقیقت کے جامد، قطعی، متعین تصور کے لیے اور اس
 کے علم برداروں کے لیے سراپا لگا تھی۔

انتظار حسین کا فن، یہ قول گولی چند نارنگ 'اپنی قوت اس تمام سرچشموں سے حاصل کرتا ہے جو تہذیب
 روایت کا منبع ہیں، یعنی باری، حواری، انبیاء و دہاکے قصے، دو چال، توہمات۔۔۔ انتظار حسین کے شعور و حسّہ
 ذریعے، ایک گم شدہ دنیا چائیک بھر سے اپنے غدد خال کے ساتھ گھبر کر سامنے آجاتی ہے، اور ذہن زباں معنی بن جاتا
 ہے' (۸) انتظار حسین کے سب سے میں، مگر بازیافت کا لفظ استعمال کیا جاسکتا ہے تو وہ گم شدہ دنیا کے لئے پس
 کی معنویت کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

تلازمین کے انسانوں میں 'غیر' کو شناخت کرنے، سامنے لاسے، اسے اسٹ دیے، اس سے مکالماتی
 یہ قائم کرنے کی متنوع صورتیں ملتی ہیں۔ اس باب میں 'یوان' کے انسانوں کا فیاری، وقت ہے۔ یہ وقت اس
 کے ابتدائی انسانوں میں بھی موجود تھا، جن میں وہ ہجرت سے پہلے کی یادیں لکھ رہے تھے۔ 'غیر' کو شناخت کرنے
 میں بھی یادیں کا بنیادی کردار تھا۔ یاد اور حافظہ ہم جتنی نہیں، حافظے میں سب سے، لم غم موجود ہوتا ہے، مگر یاد حفظے
 پر تصرف کرتی ہے، اس کے منتخب حصوں کو باہر لاتی ہے، یادہ آرمی کو اصل تک پہنچاتی ہے، دنیا کا سارا ادب یاد
 کے ذریعے اصل تک، یعنی نوع انسانی کے جمید ترین تجربات تک رسائی سے عبارت ہے۔ نظار حسین کے تمام
 بڑے انسانے یاد کے موٹف کو بروئے کار لاتے ہیں۔ 'آخری آرمی' میں الیاسف اپنے ہم جنسوں کے ساتھ پیش
 آنے والے واقعات، اور بنت، اختر کو یاد کرتا ہے، 'زردک' میں بونفیری شیخ عثمان کے بغوغات اور اپنے چار
 ساتھیوں کے طرز عمل، عز عمر اور زن رقاہ کو یاد کرتا ہے، 'شہر اسوس' کے تینوں کردار اپنے عمل کو یاد کرتے
 ہیں، 'نرزاری' میں مدن سندری اپنی چونک کو، ورو دھاول اپنے کھوئے دھڑ کو یاد کرتا ہے، 'شہر اسوس' کے تینوں کردار
 اپنے عمل کو یاد کرتے ہیں، 'نرزاری' میں مدن سندری اپنی چونک کو اور دھاول اپنے کھوئے ہوئے دھڑ کو یاد کرتا
 ہے۔ 'کچھوئے' میں ادیا سا گر تنھا گت کی کہنایاں یاد کرتا ہے، یعنی اپنی خاصوٹی کے جواز میں کہاں منتخب کرتا ہے۔
 یاد دھار ادھیاں اس جانب دلاتی ہے جو ہماری زندگی سے غائب اور غم سے یاد میں شے کی دوہین موجودگی اور غم
 زندگی کا تاقض پایا جاتا ہے۔ جو اولین موجودگی ہی 'اصل' کے طور پر پناہ دے کر داتی ہے، ان تمام اشیاء، واقعات
 اور افراد کو دھکیں کر باہر کرتی ہوئی، جو اوہین موجودگی اور اس کے زندہ، بھر پور تجربے پر پردہ ڈالتے ہیں۔ یہ تمام
 اشیاء واقعات اور افراد اصل میں 'غیر' ہیں جنہوں نے حقیقت کی اولین موجودگی سے ہمارے رشتے میں مکثات دالی
 ہے، ہمیں بندروں اور مکھیوں میں بدل دیا ہے۔

نظار حسین کے فسلوں، خصوصاً 'آخری آرمی' اور 'زردک' کے بارے میں اکثر نقادوں نے لکھا ہے کہ یہ
 انسان کے روحانی اور اخلاقی زوال سے متعلق ہیں۔ (۹) اس سے زیادہ غلط تعبیر انتظار حسین کے افسانوں کی کیا ہو
 سکتی ہے؟ ایک طرف یہی نقاد انہیں پاکستان کے روحانی تجربے میں شریک ادیب، اور قومی شعور کو جدید قومی
 شعور کو جدید قومی شعور کے ساتھ ربط کر کے قومی وجود کی تشخیص کرنے والے فسلہ نگار سمجھتے ہیں، اور دوسری طرف
 مذہبی و روحانی زوال کا ترجمان۔ کیا پاکستان کا قومی شعور روحانی و اخلاقی زوال سے عبارت ہے؟ اصل یہ ہے کہ
 انتظار حسین کا افسانہ انسانی وجود کے اس 'غیر' کو شناخت کرتا اور اس سے مکالماتی رشتہ قائم کرتا ہے جس کے بغیر
 انسان وجود کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ 'زردک' میں زردکستان تمام خصوصیات کا حامل ہے، جو 'غیر' کے تصور میں گودی
 رہا۔ پسے دیکھیے کہ افسانے میں اسے کس طور پر متخص کیا گیا ہے۔

یا شیخ، روکتا کیا ہے؟ فرمایا
 زور دے کر تیرا نفس ہے۔ میں نے کہا: یا شیخ، نفس کیا ہے؟ فرمایا
 طمع دیا ہستی ہے۔ میں نے کہا: یا شیخ، طمع کیا ہے؟ فرمایا
 ہستی علم کا فقدان ہے۔ میں نے کہا: یا شیخ، علم کا فقدان کیا ہے؟ فرمایا
 دانش مندوں کی بیہوشی ہے۔ میں نے کہا: یا شیخ، تفسیر کی جائے۔ آپ نے تفسیر بصورت حکایت
 فرمائی۔

میں نے اپنے پیروں پر نظر کی اور یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایک لومڑی کا بچہ میرے قدموں پر
 لوٹا ہے۔ تب میں نے اسے حوروں سے، ہند کر کچل دینا چاہا، اور وہ لومڑی کا بچہ پھول کر موتا
 ہو گیا۔ تب میں نے اسے قدموں سے کھونٹا اور وہ موتا ہوتا گیا اور موتا ہوتے ہوئے زور دے کر
 بن گیا۔ (۱۰)

پہلی بات یہ کہ زور دے کر کتنی شناخت مسلسل اتوا میں رہتی ہے۔ اس کے معانی، نفس، طمع، ہستی، علم کے فقدان
 اور دانش مندوں کی بیہوشی جیسے معنیاتی زمروں میں پڑتے جاتے ہیں۔ اسی طرح وہ پہلے لومڑی کے بچے کے طور پر
 ظاہر ہوتا، پھر کتے میں منتقل ہو جاتا ہے، اور جب اسے کچلنے کی کوشش کی جاتی ہے تو ختم ہونے کے بجائے بڑا ہو
 جاتا ہے، یا پھر دامن میں چھپ ہو جاتا ہے، اور پھر کسی وقت، ستر پر، کبھی راستے میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ گویا اس کے
 ضمن میں ظاہر اور غیب کا مسلسل کھیل جاری رہتا ہے، اس کے معنی اور وجود پر مکمل دسترس ممکن نہیں ہو پاتی۔ غور
 کیجئے کیا یہ ان تمام مفہمی، حقیر، ناپسندیدہ صفات کا حامل نہیں، جنہیں 'غیر' سے وابستہ کیا جاتا ہے؟ کیا طمع، ہستی، علم کا
 فقدان، کردار کی وہ خصوصیات نہیں، جنہیں مسلم تصوف کی روایت میں خصوصاً اور اخلاقی اقدار میں عملاً شخصیت
 سے خارج رکھنے کے لئے مجاہدہ کیا جاتا ہے؟ اہم شخصیت سے ای شے آخر رنج کرتے ہیں جو فی الواقع موجود
 مگر ہم سے غیر ضروری، حقیر اور مضرت سمجھتے ہوں۔ لہذا یہ یہ ایک وقت داخلی اور خارجی ہوتی ہے ہمارے اندر موجود
 ہے، مگر ہم اس کا مقابلاً ہر تصور کرتے ہیں۔ جو تمام حضری کی اس کے خلاف مسلسل جدوجہد اس لیے جاری ہے کہ
 اس کا ہستی معرض اتوا میں اور اس کا وجود مدی کی زور پر رہتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ یہ انسانہ روحانی زوال سے نہیں،
 روحانی جدوجہد سے متعلق ہے۔ روحانی زوال، اس کوشش کو ترک کرنے کا نام ہے جو انسانی بساط میں ہے۔
 تمام آخر تک مجاہدے میں مصروف رہتا ہے۔ اور اس کا حاصل 'غیر' سے ایک رشتہ قائم کرنا ہے، جو خوش آہنگ نہیں،
 مگر اسی رشتے سے انسان کو روشن ضمیری حاصل ہوتی ہے۔ گزشتہ سطور میں ہم ڈونگ کی پیرائے درج کر چکے ہیں
 کہ آدلی لود کی صورتوں کا ٹھیل، ہند مٹنے سے روشن نمبر نہیں ہوتا، بلکہ ظلمت کو شعور میں لانے سے انتظار حسین کے

اسانوی کردار اپنے باطن پر پھائی تاریکی کا سامنا کرتے ہیں۔ وہ یا شب تاریکی سے خوف زدہ ہیں مگر وہ اسے اپنے
 ... بر کرنے اس کی آنکھوں میں آنکھیں ڈالنے یا پانے وجود کے ہر حصے تاریکی کے غالب آنے کے دل خراش
 مناظر کا سامنا کرنے سے خوف زدہ نہیں ہیں۔ وہ اپنے وجود کی حقیقت (خواہ وہ کس قدر گریہ ہو) سے مکمل
 تعارف حاصل کرتے ہیں، ورنہ تعارف روحانیت کی موجودگی کے بغیر ممکن نہیں۔ اس کے وجود کی گہرائیوں
 میں گھر کوئی شے بند رہنے کے تصور ہی سے لرز جاتی ہے، تو وہ اس کا روحانی شعور ہے، وہ اپنی طبع کے بار وجود روحانی
 شعور سے محروم نہیں ہوا۔ ان کے افسانوی کرداروں کا یہ طرز عمل اساطیری ہیرو کی یاد دلاتا ہے۔ اسے بھی عظمت کا
 سامنا کرنا پڑتا تھا 'اسے عموماً ایک ایسی تاریک برنگ میں سے اکیسے گز رہا ہوا تھا، جو اس کے اندر کی تاریکی کی مثل
 ہوتی تھی۔ زرد رنگ۔ صورت 'غیر آدمی کی ذات کا تاریک حصہ ہے جسے یہ افسانہ زیادہ سے زیادہ روشنی میں لانے کی
 جد جہد کا بیانیہ پیش کرتا ہے۔

ذات کے تاریک حصے سے تعارف اور اس سے 'مکمل'ی ارشہ قائم کرنے کی ایک اور مثال افسانہ 'کایا کلب
 ہے۔ اس افسانے کے عنوان اور شہزادہ آزاد بخت کے کبھی بننے کے تھے سے قاری کا دھیان فوراً فرانسز کا فکا کے
 'کایا کلب' کی طرف جاتا ہے۔ انتظار حسین کا فکا کی طبعی حقیقت نگاری اور وجودی فلسفے سے غیر متجاہ نہیں ہیں، مگر
 وہ اس سے درست 'اثر' قبول کرنے کے بجائے، ان کے متوزنی اسانی وجود سے متعلق سوالات تشکیل دیتے ہیں۔
 انتظار حسین کا فکشن ایک مثلث تشکیل دیتا ہے، کلاسیکی مشرقی فکشن، معاصر مغربی فکشن اور پس نوآبادیاتی تناظر،
 اس مثلث کے ثمن خط ہیں تینوں باہم جڑے ہوئے اور مقابل۔ یہی وجہ ہے کہ انتظار حسین کے افسانوں میں
 ظاہر ہونے والے وجودی مسائل 'وجودیات' (Ontology) کی سطح پر ادبی ادب سے اشتراک کا رشتہ رکھتے ہیں،
 عمرانی علمیات (Epistemology) کے لئے سالی اور ہندوستانی مذہبی و سماجی سیاق سے رجوع کرتے
 ہیں۔۔۔ 'کایا کلب' میں شہزادہ آزاد بخت سفید دیو سے شہزادی کوتر کوتر کے تاتا ہے۔ اس کے پاس تلوار ہے۔ وہ
 بالانس، صاف جب جس شہزادہ ہے۔ اس کا ماضی پر شکوہ ہے۔ اس کے اجداد غرور و زکا رہے۔ سفید دیو کس کا کتا یہ
 ہے؟ یہ سمجھنا مشکل نہیں۔ وہ کس قلعے پر قابض ہے؟ تلوار پر شکوہ ماضی، شہزادی کس کی نمائندگی کرتے ہیں؟ ان
 سب سوالوں کا جواب بھی نوآبادیاتی تناظر میں فی الفور سمجھ میں آ جاتا ہے۔ لہذا اس افسانے کی ایک جہت تو سیاہی
 ہے۔ اگر افسانے کی یہ ایک جہت ہوتی تو یہ لٹی طور پر ایک سادہ اور معمولی افسانہ ہوتا۔ اس نوع کے افسانے کے
 تجزیے کی کھنڈ غیر ضروری ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ افسانے میں سیاسی اور وجودی جہتیں باہم پیوست ہیں۔ یہ
 بھی کہہ سکتے ہیں کہ وجودیت، معاصر تاریخی سیاق سے خود کو الگ تھلک نہیں رکھ سکتی، کم از کم انیسویں صدی کے بعد
 آدمی سے ذات کی مطلق، خاص جمہائی اسی طرح چھن گئی ہے۔ جس طرح خالص جمالیات۔

میں نے اس شخص کے ہاتھوں بھی جتنا ہے، جسے وہ دیو کی قید سے آزاد کرانے آیا تھا۔ اس نے اپنے کردار کا تعین ایک نجات دہندہ کے طور پر کیا تھا۔
 اس نے شہر میں کئے گئے حرم و کرم پر چھینا پڑا ہے۔ شہر دیو کا سحر بھی دو طرفہ ہے، وہ منتر جس سے شہر نجات
 دیتا تو آبی سے بھی بنا دیتی ہے تاکہ اسے سفید دیو سے محفوظ رکھ سکے، اور اس کے جمال کا سحر، جس سے وہ نجات
 دیتا ہے۔ گویا دوسرے کی نجات کا خواب لے کر آنے والے لڑائی نجات کے پاس پڑھتا ہے۔
 اس پر کشاف ہوتا ہے کہ شہر دیو کی قید میں نہیں وہ شہر دیو کے دو گونہ سحر کی قید میں ہے۔ لہذا یہ فساد نہیں
 وجودی مول یہ نجات ہے کہ کیا پتی نجات کے بغیر دوسرے کی نجات کا بیڑا اٹھایا جاسکتا ہے، یا آدمی اپنے وجود
 ذرا دینی سے غافل ہو کر دوسرے کے وجود کی ذمہ داری لینے کا مجاز ہے؟ اس افسانے میں غیر نجات دہندہ
 نوجوان مراد وجودی ہے۔ نجات پر رفتہ رفتہ کھلتا ہے کہ سفید دیو، شہر دیو اور کبھی یقینوں اس کے لئے غیر نجات
 رکھتے ہیں۔ خود کیجئے یہاں بھی 'غیر' کثیر چہرگی کا حامل ہے۔ وہ عینوں سے مکالماتی رشتہ ستور کرتا ہے اس کی کچھ
 چہرے سے نجات کا تجربہ کرتا ہے۔ پہلے آزاد بخت کو کبھی جتنا خوب کی طرح ناقابل یقین لگتا ہے، پھر یہ زندگی بھر
 کو دیکھتا ہے۔ اس کی اور بات کبھی، یعنی پوری طرح شہر دیو کے تابع، پھر سو سے، اندیشے، سوالات۔ میں اس
 ہوں یا نہیں؟۔ میں پہلے آدمی ہوں بعد میں کبھی 'ہو سکتا' ہے اصل میں کبھی ہوں، وہ درمیان میں آدمی کی گیم ہوں
 ہو سکتا ہے، یہی بھی ہوتا اور کبھی بھی؟ یہ سوالات دراصل اسے اپنے اور 'غیر' کے رشتے کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔
 اس کے لیے ہر سوں یک سرحد ہے، رک کر دیکھنے، تجربہ کرنے کا۔ 'حقیقت' کی کثیر رویوں اور سمتوں سے
 معرفت حاصل کرنے کا۔ آزاد بخت اس طرح ایک سے زیادہ زندگیوں جینے کا کرب ناک، متلی سفریں (پتہ
 و جہتی اصطلاح) تجربہ کرتا ہے۔ ایک سے زیادہ زندگیوں، ایک سے زیادہ نظموں پر۔ زندگیوں کو یک
 دوسرے میں پیوستگی کی حالت میں، اور جدا جدا۔ پہلے ہلکے جب وہ دونوں آدمی اور رات کو کبھی کی جوت میں ہوتا ہے،
 تو سے کبھی کبھار، تصور کرتا ہے جو اس کی آدمی کی زندگی کے تجربے میں پیوست ہو جاتا ہے پھر اس کا آدمی ہونا
 قصداً ہی ہوتا ہے وہ کبھی کی زندگی بسر کرنے لگتا ہے، وہ آدمی کی جوت میں آتا اس کے لیے قیامت بن جاتا
 ہے۔ یہاں اس کی وجودی کشمکش اپنے نقطہ عروج کو مس کرتی ہے۔ سے لگتا ہے کہ وہ ایک صدی درمیانی نسبت
 میں جھٹک رہا ہے۔ ایک صدی کا اثر، اس افسانے میں ایک بار پھر اس کی سیاسی بہت کی نمود کرتا ہے۔ گورادہ
 شہر، ماضی کا دل شہر اور کبھی رات کی عبوری وجودی سفر میں جھٹک رہا ہے۔ عبوری منزل، ہیبت و مست کے کو
 جانے کی منزل سے۔ عمریں و منزلت ہے جہاں تخیل اپنی کرشماتی سحریت کے اظہار کے لیے اپنے پرکھول دیتا ہے
 کسی ایک سمت کی طرف نہیں بھرنے کے لیے جو آدمی کو غیر سے نجات دلائے۔ آزاد بخت بھی اس سے ہے

معلق خود فیصلہ کرتا ہے۔ اب تک اسے شہزادی کبھی بتائی گئی تھی، یوں نہ ہو کہ اسے اس شخص سے کوئی بات کہی جائے۔ گویا اس کا پورا وجود غیر کی دست و پاؤں میں بند رہا۔ نہایت شہزادی کے منتر کے بغیر۔ اس شام سفید دیوانہ گند، انیس گند نہیں پیدا ہوا۔ اس سے وہ باتیں سرتے تھے۔ ایک یہ کہ وہ مکمل کبھی بن گیا، وہ عبوری منزل سے نجات پا گیا ہے، اس کی جاکلپ مکمل ہو گئی، وہ اب تک کبھی شہزادی کی زندگی جی رہا تھا، اس کی جاکلپ ادھوری تھی۔ دوسری بات یہ کہ شہزادی، آدم راہ میں سے کبھی تھی۔ وہ یہ سفید دیوانہ کی حلیف (Collaborator) بن کر تھوڑا اپنی جہت سے عہد و کرم تھا۔ دونوں صورتوں میں وہ آزاد بخت کی 'غیر بن گئی تھی۔ اگر انسان کی نوکری دیتی سیاتی جہت کوں سے رکھیں تو آزاد بخت کی کبھی میں کایہ کلپ، روایتی استعاری تخیل ہے جس میں ستاروں کا درجہ حشرات اور وحش کا ہے۔ ستارے کے خلاف جدوجہد میں وہ اپنی انسانی صفات سے محروم ہو جاتے ہیں۔ خود ان کا اس کا اس کا 'میزان ہوتا ہے۔ جس سے وہ تباہ نہیں کر سکتے۔ وہ شناخت کے ایک ایسے حزن میں مبتلا ہوتے ہیں جس سے بچنے کا ایک راستہ ان کے لئے کھلا ہوتا ہے، خود ہی کو غیر سمجھ کر خود سے نجات پا کر کبھی میں سمٹ کر گم ہو جاتا۔ اپنے اس بڑے کی یادداشت سے 'نجات' پاتا۔

رجوای زاویے سے دیکھیں تو آزاد بخت کبھی میں کایہ کلپ کا خواہ فیصلہ کرے، بعد شہزادی کے منتر سے بہت 'پا گیا تھا۔ اس نے کبھی کی جون میں صبح کی۔ اب تک وہ رات کو کبھی کی صورت اختیار کرتا تھا۔ اس سے دور کا تاریک پہوا اپنی تمام تر وحشت و وحشہ سانی کے ساتھ رشتی میں نمودار، اور اس نے وہ پہوا اس سے بہت ہوا 'شہزادی ملی۔ میں اور وہ، آدمی اور کبھی کی کشمکش ہے۔ یہاں یہاں یوں ہی اس کی غیر سے متعلق تو پیش ہے۔ جو اس انسان کی معنویت کی بحث سمیٹتی ہے۔

'غیر' کے ساتھ رشتہ، راز و نیاز کے رشتے کی طرح غنائی اور خوش آہنگ نہیں، یا اس کی ہمدردی پر ہی نہیں جس کے ذریعے ہم خود کو 'غیر' کی جگہ پر رکھتے ہیں، ہم 'غیر' کو اپنے مثل کے طور پر شناخت کرتے ہیں، لیکن جو ہمارے لیے خارجی (Extensor) ہے 'غیر' کے ساتھ رشتہ اسرار کے ساتھ رشتہ ہے۔ 'غیر' کا پورا وجود خارجیت سے مشکل ہو رہا ہے، یا کبھی حدوں سے کہ خارجیت مکان کی خصوصیت ہے، اور ذات کو روشنی کے ذریعے، خواہ اپنی طرف سے جان ہے۔ (۱۱)

انسان کی تیسری جہت، محض یہ طور سے عبارت ہے۔ دوسرے کی نجات کا کلا ہے (ڈسکورس) میں اپنے کفر و بلذات و بھول جاتا ہے۔ کردار کی کبھی میں کایہ کلپ، پٹی نجات کو بھولنے کا ضیاء وہ دیکھتی ہے۔ انسان کو بھولنے

میں یہ نکتہ سراجت سے پیش ہوا ہے کہ "ہر زمانہ کی اپنا جنگل اور اپنا بیڑ ہوتا ہے۔ دوسرے میں ہجوم ہوتا ہے۔" کچھ نہیں ملے گا، چاہے وہاں بودی ورم ہی کیوں نہ ہو۔ جو ملے گا اچھے جنگل میں، اپنے بیڑ کی چھائی میں۔
 گا۔ یہ دوسرا جنگل ہی غیر ہے۔

یہی صورت 'آخری آدمی' میں بھی ہے۔ یہ نسانہ پرانا عہد نامہ کی کتاب خروج کی اس آیت کے ہر منہ میں نکھ گیا ہے۔ جن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کو سبت (بیٹے) کے دن چھبیس کے شکار سے منع کیا تھا۔ (۱۲) قرآن مجید کی سورہ بقرہ (آیت ۶۵) میں بنی اسرائیل کے سبت کا قانون توڑنے کی سزا طور انھیں بندر بنادیا جانے کا ذکر ہے۔ (۳) قرآن مجید کے مفسرین نے بنی اسرائیل کے حیوں اور مکر و تفصیل سے بیان کیا ہے کہ وہ کس طرح دریا میں سے ہالیاں نکال کر یا کانٹوں میں چھبیاں پکڑ کر رت کو دریا کنارے بکھڑکی رہی کو کسی پتھر سے باندھ دیتے اور صبح چھل نکال لیتے اور کہتے کہ انھوں نے سبت کے دن کی حرمت پاہل نہیں کی۔ (۱۴) یہی جیسے اور مکر افسانہ 'آخری آدمی' میں پیش ہوئے ہیں۔ اگر چہ افسانے کے کردار اپنے ناموں (الیاسف، البعد، ابن زیلون، الیاسف، سبت، انظر) سے اپنی بنی اسرائیلی شناخت کو قائم رکھتے ہیں۔ مگر ان کے اعمال، اور نفسیاتی کیفیت عمومی انسانی ہیں۔ انسانے کی فضا بھی عمومی ہے۔ یہاں اس بات پر بھی زور دینے کی ضرورت ہے کہ انتظار حسین نے مذہبی طور کی ہیاد پر ایک ادبی متن تیار کیا ہے، جس کی رسمیات مذہبی نہیں۔ مختلف ہوتی ہیں۔

ادبی متن مذہبی متن کے برعکس، نہانی تخلیق ہے، اور اپنی نہاد میں یہ قول 'یہ ورڈ معد' (Worldliness) کی اساسی خصوصیت رکھتا ہے جو حیاتی خصوصیت اور تاریخی امکانات سے مراد ہے۔ (۱۵) ادبی متن کی دیونیت سے مذہبی تصورات کی مشابہت کی بجائے، دیوی زندگی کی تجریت کے قریب رکھتی ہے۔ ادب عظیم، درشوں کی تیغ کے بجائے، ان کی خلگی کے بیجے نہ، وہ لکھتا ہے کیوں کہ اسی صورت میں خدا کی کلام کی بجائے انسانی آواز کا نمائندہ بن سکتا ہے۔ یہ ہمت انتظار حسین کے حوالے سے کہیں زیادہ درست ہے۔ وہ مذہبی اساطیر روایات کی طرف رجوع کرتے ہیں مگر ان کے احباب کی بجائے ان کی بنیاد پر فساد کی بات اٹھاتے ہیں۔ ان کے افانوں سے ظاہر ہے کہ وہ مذہبی روایات کی طرف اس لیے رجوع کرتے ہیں کہ بنیاد انسانی سوامت کو ایک نیا ناظر میسر آ سکے۔ اصل یہ ہے کہ وہ مذہبی، اساطیر کا مطالعہ خالص فکا راشد، ان سے کرتے ہیں۔ لہذا وہ مذہبی روایات کی مذہبیت کو ادب کی رینویت میں بدل دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اساطیر کردار جب اپنے انسانی درجے سے گرتے، اور کوئی مکروہ صورت اختیار کرتے ہیں تو ہمیں اس کے الیاسف کو یاد کہ جب اپنے انسانی درجے سے گرتے اور کوئی مکروہ صورت اختیار کرتے ہیں تو ہمیں ان سے نفرت نہیں، اور یہی

میں ہوتی ہے! ایک سوگو ر کیفیت ہم پر عاری ہو جاتی ہے جس کا منع ان کرداروں کی بساط بھر جہد و جد کی تا
 پہلی کا احساس ہے۔ مگر اس کا کیا کیا جائے کہ بعض لوگوں نے اس انسانے کا مطالعہ نہ ہی متن کے مطالعے کی
 رہبات کے تحت کیا ہے، اور یوں اسے سیدھا سادھا اخلاقی و روحانی زوال کا حامل قرار دیا ہے۔
 یہ افسانہ الیاسف کی داخلی جہد و جد کو پیش کرتا ہے۔ وہ اس تریبے کا آخری آدمی ہے جہاں سب لوگ بندوبست

ہیں۔ وہ عہد کرتا ہے کہ ”معبود کی سوگند میں آدمی کی جون میں پیدا ہو ہوں۔ اور میں آدمی کی ہی جون میں
 مروں گا۔“ ساری کہانی اس عہد کو سچ ثابت کرنے کی سخت، داخلی، نفسیاتی جہد و جد کے بیان پر مشتمل ہے۔ افسانے
 کی معنویت اس گروہ میں مضمر ہے کہ وہ یہ عہد نفس کی کس حالت میں کرتا ہے، اور کس کے خلاف جہد و جد کرتا ہے؟
 اس کی جہد و جد اپنے بندوبست کے خلاف، ہے یعنی خود اپنے خلاف۔ رسمی مذہبی و اخلاقی لغت میں بندوبست کا
 لغز اس کے وجود کی مسخ شدہ صورت ہے۔ پھیلیوں کے شکار سے منع کرنے والے نے انہیں بتایا تھا کہ بندوبست
 ہمارے درمیان ہیں مگر یہ کہ تم دیکھتے نہیں ہو۔ لوگوں نے اسے ٹھٹھکا سمجھا کہ درمیان موجود ہونے کے باوجود
 اس بندوبست کیوں نہیں نظر آ رہے تھے۔ واقعہ یہ تھا کہ ان کے اندر، ان کے نفس کی گہرائی میں (بہ صورت جلد و کمر) اس
 ’غیر موجود‘ مگر اس کی نظر اور جھل ہے۔ پوری کہانی اس ’غیر‘ کی رو نمائی کی کہانی ہے۔ یہاں بھی بنیادی سوئفٹ
 یا ہے الیاسف الیعدز، بن زبلون، الیاب کے بندوبست کے واقعے کو یاد کرتا ہے، اسے مسموم پڑتا ہے کہ محبت و
 عزت، غصہ و ہمدردی، رونا و ہنسنا، خوف جیسے جذبات ہی نے اس کے ہم جنسوں کی کایا کلپ کر دی تھی، اور وہ
 محبت سے ڈر جاتا ہے۔ وہ آگاہ ہوتا ہے کہ جذبات انسانی ذات کا سمندر ہیں اور اس کے چاؤ کی ایک ہی
 صورت ہے کہ وہ جزیرے کی طرح اس سمندر کے خلاف مزاحمت کرے۔ ’الیاسف‘ کہ اپنے تئیں آدمیت کا جزیرہ
 دیکھتا تھا، جذبے کی لہروں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی آدمیت، بشریت نہیں عقلیت سے عبارت ہے۔ وہ
 اپنی محبت، اپنی بشریت ہی کو اپنا غیر تصور کرتا ہے۔ وہ اس رزم میں مبتلا ہے کہ وہ ایک عقل مند آدمی ہے۔ اس کا
 دماغ اپنی عقل پر اندھے عقائد کا مظہر ہے، وہ ایک عقلی انسان کے طور پر نہ صرف جیل و کمر کرتا ہے، بلکہ اپنی عقل
 کو مدد ہی سے اپنے جذبات پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ یہ بات پوری طرح نہیں سمجھ سکتا کہ اس نے جو طبع
 اور گریبا تھا، وہ اسے عقلی وجود کی کارستانی تھی۔ عقل ہی کے دھوکے میں آ کر اس نے اپنے دل کی کایا کلپ پتھر
 سے طور پر کر لی تھی۔ پتھر بننا بندوبست کے مقابلے میں کہیں زیادہ سخت سزا تھی۔ اس نے اپنی جبلت، اپنی بشریت کو
 غیر تصور کیا۔ ہست اور خضر کہ جس کے لیے اس کا جی چاہا تھا، اس کی بشریت کے عین مرکز میں خسی کی چھاتیاں
 ان کے بچوں کے موافق تر پتی تھیں، جس کا پیٹ گندم کی ڈھیری کی مانند کہ پاس اس کے صندوق کا گول پالہ ہے
 تھوڑے سے کہ جب وہ آدمی نے رہنے، یعنی اپنی عقل کو قائم رکھنے کے عہد میں ناکام ہوتا ہے، اس نے کہ عقل خود

سے باہر نہیں، کچھ ملتی اور وہ اپنے ہی ہم جنسوں میں جا ملتا ہے۔ بہت الہ خضر ہی کو سونگتا ہوا چاروں ہاتھ بندھے ہوئے پتہ ہے۔ اپنی اپنی شریعت کے مرکز کا رخ کرتا ہے۔ الیاسف اور اس کے ہم جنسوں کے بندر بننے کی کہانی یہ جیسی نہیں ہے۔ دوسرے اچانک کسی ایک جذبے کی زبردستی پر آکر بندر بنتے ہیں، مگر الیاسف کی کاٹا کلب ایک مہرہ و رمل کے اندر ہوتی ہے۔ یہ مراحل اس پر 'غیر' کے متعدد، متضاد، کثیر معانی منکشف کرتے ہیں: یہ 'غیر' غصے، نفرت، محبت، نفرت، ہمدردی جیسے متضاد ہیئت رکھتا ہے، اور الیاسف بھی انہی کو اپنے اندر سے خارج کرے کی سعی کرتا ہے۔ یہ الیاسف انسان، جو اس کی عقل و جذبات پر مبنی حیویت، اس کے برپا کیے گئے عذاب اور اس کے عہد کی خشک سالی کا سامنا کر رہا ہے، ہم پر فاش کر دیتا ہے۔

اصل سے دوری و معزولی (Displacement) انتظار حسین کے افسانوں کا ایک اہم موضوع ہے جو انہیں پس نوآبادیاتی فکشن کی مثال بناتا ہے۔ صورتوں کا مسخ ہونا اور پہچان کا کم ہونا بھی اصل سے دوری اور معزولی ہے۔ انتظار حسین کے کتنے ہی افسانے اس موضوع پر ہیں، تاہم ان میں 'شہر افسوس' کا درجہ بلند تر ہے۔ 'شہر افسوس' دوری و معزولی کی تمثیل ہے یہ افسانہ کن منتالیس کے فسادات و ہجرت کے پس منظر میں لکھا گیا ہے جس نے رنج و گم کو ان کی مٹی سے دور کیا، اور ان کی انسانی شناختوں کو مسخ کیا مگر یہاں بھی انتظار حسین خود کو کن منتالیس تک محدود نہیں رکھتے، وہ پس نوآبادیاتی برصغیر کے نئے انسان کی اصل سے دوری و معزولی کے سوال کو ذرا بڑا کر دے جاتے ہیں ایک طرف گیا کے بدھ تک اور دوسری طرف نئی اسرائیل کی در بدری تک۔ ایک نئے زمین کے خاتم ہونے کا فلسفہ پیش کیا اور دوسری روایت میں زمین سے چھڑے کا دکھ سرائیت کیے ہوئے ہے۔ یہ سرائیتی روایت سے ان کی دل چسپی کا بڑا محرک 'ہجرت' کا وہ تجربہ ہے جس سے یہ قوم گزری اور جس نے ان کے افسانوی کرداروں کو کن منتالیس کی ہجرت کا دکھ کھنسنے اور بھگنے میں مدد دی۔

یہ افسانہ میں کرداروں کی رہائی بیان ہے، جنہیں کوئی نام نہیں دیا گیا، وہ یہیں، 'دوسرے اور دوسرے' دلی شناخت رکھتے ہیں۔ نام 'غزالی شناخت' ہے، جب کہ 'دلی' نوئی شناخت ہے فسادات کے دور میں جو کچھ کیا تو ان نے کیا فرد نے نہیں، آدمی جو نہ ہندو ہے، مسلمان، نہ عیسائی نہ یہودی۔ چنانچہ افسانے میں، میں اور تو کا فرق اور شناخت من گنی ہے اس لیے کہ دونوں اپنی اپنی اصل سے کھڑے ہیں۔ 'دو اپنی صورتوں کو مسخ کر بیٹھے ہیں۔' 'زندہ' میں مگر جنہوں نے جی، ش اپنے کاندھے پر اٹھالی ہوئی ہے اس کی اپنی ہی روش، اس کا 'غیر' ہے جس سے نجات کی کوئی صورت انہیں بچائی نہیں، جی، تکرارہ ان سب واقعات کو یاد کرتے ہیں جس کی وجہ سے توں کرے ہیں۔ 'انہی لمائی کی یہ ٹکٹک انہیں اپنے ہی وجود کے 'غیر' سے متعلق ہونے کے قابل بناتی ہے۔ شناخت کی اشد کمی کا اس سے بہتر بیان یہ کم از کم اردو میں موجود نہیں۔

رکھ دی گئی ہے۔ بیتا (مدن سندری کا نقاب نام) کی شادی شرادمان سے ہو چکی ہے اور گربھ سے ہے مگر بخت
 وجہ بدن کی خاموش عاشق ہے۔ جب وہ کالی کے مندر میں دونوں دوستوں کے کئے ہوئے سرتوں کو ان سے
 دھڑوں سے جوڑتے ہوئے تبدیل کرتی ہے، تو گویا اپنی لاشوری خواہش کی تکمیل کرتی ہے۔ وہ شرادمان (نرس
 سے تدا کا دھڑا ہے) سے وصل میں ایک نئی طرح کی سرشاری محسوس کرتی ہے؛ ایک دیرینہ آرزو کی تکمیل کی
 سرشاری۔ پھر تدا (جس شرادمان کا دھڑا ہے) سے یہ سوچ کر وصال کرتی ہے کہ اس کا دھڑا اس کے شوہر کو کاؤ
 ہے۔ دونوں دوستوں میں 'بیتا' کی ملکیت کا جھگڑا، دونوں کے ایک دوسرے کو قتل کرنے کی صورت میں سٹھہونا
 ہے۔ ٹامس مان کے ناول میں 'بیتا' کا سروں کو بدلنا روج اور فطرت، رت و زندگی کی خلیج کو پائے کی آرزو کی
 علامت ہے مگر جس کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ (۶) گریش کرناڑ کے یہاں شناخت کے گنڈھ ہونے کا مسئلہ بارہ
 شدت سے نمایاں ہوا ہے۔ ڈراے میں کہانی در کہانی کا سلسلہ ہے۔ ہایدون ایک ایسا کردار ہے جس کا سر گھوڑے
 کا اور جسم آدمی کا ہے۔ وہ اپنی دوہری شناخت سے نجات کی خت کاوش کرتا ہے، اور بالآخر کان کی مدد سے اپنی جد
 جہد میں کامیاب ہوتا ہے۔ وہ ایک کمس گھوڑا بن جاتا ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے آزاد بخت مکھی بن جاتا ہے۔ اُسے
 کہانی میں دیوت اور کپیل ظاہر ہوتے ہیں، جو شرادمان اور تندا کی طرح دوست ہیں ان کی کرداری خصوصیات،
 ٹامس مان کے کرداروں کی طرح ہیں۔ ایک ذہن، دوسرا جسم ہے۔ دونوں پدمنی (مدن سندری کا نقاب نام) کی
 محبت میں گرفتار ہوتے ہیں۔ دیوت، پدمنی سے شادی کرتا ہے۔ (۷) بعد کی کہانی ٹامس مان کے ناول کی زبان
 سے مماثل ہے۔ تاہم گریش ے دونوں دوستوں کے درمیان پدمنی کی 'ملکیت' سے متعلق کشمکش، اور دیوت کی
 اپنے سر سے جڑے ایک غیر کے دھڑ کے ضمن میں کشمکش کو نہایت شدت سے پیش کیا ہے۔ انھیں رندہ رے کی
 خواہش باقی نہیں رہی کیوں کہ وہ اپنی شناخت کھو چکے ہیں۔ ان کی حالت ابسرد و تھیمٹر کے کرداروں جیسی ہے جس میں
 زندگی میں دس چھی نہیں ہوتی، وہ زندگی پر یقین سے خالی ہوتے ہیں۔

گذشتہ دور جدید یورپی ذہن 'دو نامیویت' کے درمیان تقسیم ہوا رہا ہے۔ فلسفے میں ذہن اور مادہ، نفیات
 میں ذہن اور جسم، دینیات میں خیر اور شر، نوآبادیات میں مغرب اور مشرق، نیز گورے اور کالے، عقلیت و مذہب،
 سائنسی لہجہ میں 'دال' (گنی ہائر) اور 'دول' (گنی فائیز)، تنقید میں جمالیات اور خدایات، اسی مثنوی طرز
 فکر کی پیداوار ہیں۔ ٹامس مان اسی طرز فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ مثنوی یہ تقاضا کرتی ہے کہ دو متضاد عناصر میں سے
 ، زمانہ ایک کا انتخاب کیا جائے کیوں کہ دونوں میں سے ایک بہتر، برتر اور زیادہ مفید ہونے کا مدعی ہوتا ہے، ایک با
 میں دو تلواریں نہیں ساسکتیں، اس لیے ایک کو ٹوٹنا ہی پڑتا ہے۔ چوں کہ تلواریں تلواریں کو کاٹتی ہے اس لیے ایک کے
 ٹوٹنے سے دوسری کے مروج ہونے کا بھی اتنا ہی امکان ہوتا ہے۔ شرادمان اور تندا، ما عقل جسم، ذہن و روح ایک

یہ سب باتیں سن کر وہ بے حد غصہ ہو گیا۔ اس نے کہا کہ میں نے تم کو کبھی نہیں دیکھا تھا۔

جاہل اور باہر پر غالب نہ آسکتے سے عبارت ہے۔ ایک بڑے ذلیل ڈول کا غیر اس کے ذہن کو تباہ کرنے پر تلے ہے
 نئی مکانات کی کثرت نے اسے پوری طرح بے بس کر دیا ہے۔ چنانچہ وہ دہلی اندر شہ سے اپنی گتھی سمجھانے کی
 درخواست کرتا ہے۔ ”سو باتوں کی ایک ات تو نہ ہے۔ دن سندری ناری ہے۔ چاہنا کام کر۔“ رشی کی اس بات
 سے آنکھوں پر پڑا پردہ ہٹ گیا۔ گو یا وہ ایک التماس کا شکار تھا جس نے اس بات کو اس کی نظروں سے اوجھل کر دیا
 تھا کہ اس کی کم از کم ایک شناخت پوری طرح قائم و برقرار ہے، جنسی شناخت۔ اس نے سچ جنگل سے گزرتے
 ہوئے دن سندری کو ایسے دیکھا، جیسے جنگوں پہلے پر جاپتی نے ایشا کو دیکھا تھا، اور دونوں کی لالہ بھری نظروں کو
 ایک گردن سندری بھی بھڑکی۔

ہاس ماں اور گریش کرناڑ کے یہاں روح / عقل / دماغ / جسم کی یک جہتی امر ہے۔ ان کی کہانیوں
 میں کشمکش و تصادم کی شدت ہی نقطہ عروج ہے۔ جب کہ انتظار حسین دھول کے داخلی تصادم کو تو پیش کرتے ہیں
 اور اس کی مدد سے شناخت کے بحران کو بھی سامنے لاتے ہیں مگر اس بحران کو وقت کے ابدی پھیلنے میں ایک نقطہ
 نمود کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں شناخت کا یہ بحران نہ تو ہمیشہ سے موجود تھا اور نہ اس میں ابدیت ہے۔ روح
 اور جسم کی ثنویت کا کرب سہنا انسانی تقدیر نہیں۔ اسی لیے وہ دھول کے یہاں ’غیر کی موجودگی کو آنکھوں کا پردہ
 کہتے ہیں۔ دونوں کا خواہ مخواہ اور ناری تسلیم کر لینا، درحقیقت اپنی اس اصل کی بازیافت ہے جسے اساطیر میں زرخیزی
 سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ پرش اور پراکرتی کا وصال ہے۔ کیل منی کے سہانگیہ فلسفے کی مدد سے کائنات پرش اور پرا
 کرتی کے اتحاد سے وجود میں آئی ہے؛ پرش شعور عقل روح کی عدم مت جب کہ پرا کرتی ماحسوس، جسم، دے کی
 علامت ہے یہ دونوں لالسا کی مدد سے ایک دوسرے سے جڑتے ہیں۔ لالہ دونوں کی دوری اور غیریت کو ختم کرتی
 ہے اور یہ جڑ خنثیت کے۔ متناہی عمل کا نقطہ آواز ہوتا ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ حوالہ آئینہ رومی۔ نیرمان، "The east "in European Identity Formation (ماہنامہ نیو نیڈرلینڈ پرپریس، برطانیہ، ۱۹۹۹ء) ص ۱۳۔
- ۲۔ محروسے برٹن، Manifestoes of Surrealism، (ترجمہ رچرڈ ہورہائیس آئرلینڈ) نیو نیڈرلینڈ پرپریس، راجا ریگا، ۱۹۷۷ء (۱۹۶۳ء) ص ۶۔
- ۳۔ یورپ کے نو جوان بناروں نے اس جنگ کا ایک جواب ڈاؤنٹ کی صورت دیا، جو اصل میں ہر شے کی نفی کرتی تھی۔ اس نے اپنے کے آثار کی کہانیاں کالی دل چسپ ہے۔ یہ تحریک ۱۹۱۶ء میں زیریں (سوئٹزرلینڈ) میں شروع ہوئی، مگر اس میں سوئٹزرلینڈ میں فنکار شامل نہیں تھا۔ پہلی عظیم جنگ کے دنوں میں یہ ملک یورپ بھر سے جنگ کے ستائے ہوئے لوگوں کی پناہ گاہ بن گیا تھا۔ بعض نے ڈاؤنٹ کی سرگز (سکے ہارٹ ویلیر، جو ایک ٹائٹ کلب تھا) کے بالکل قریب رہ کر روسی انقلاب کا خاکہ یاد کیا۔ ۱۹۱۵ء میں یوگوسلاویہ اور ایٹلی کے جنگی جرمی سے ریورٹ ہونے اور اگلے برس کے ہارٹ ویلیر قائم کیا، جو ڈاؤنٹ کی سرگز کا اس سے دور یورپ کے متعدد دیگر تخیلی کار یہاں پہلے، جس میں فرسٹن زارا، جو یوگوسلاویہ کے مطابق تھے، ہم میں سے کوئی نہ جرت، نہیں سمجھ سکتا تھا، جو قوم کے نظریے کی خاطر خود کو روپے خانے کی اجازت دے کے بے ضروری تھی۔ قوم کا نظریہ اپنی جڑوں کی صورت میں پائیش اور چوسے کے تاجروں کے مٹا دینا تھا، اور اپنی مدد صورت میں نفسیاتی مریضوں پر مشتمل ہے۔ یہ لوگ پہلے جرمن آبادی میں سے گولڈ کے طعنے کی طعنے میں ڈال کر نکلتے ہیں تاکہ فرسیسی ورسی بیٹوں میں اپنی عظیمیوں کو یکس "پناہ چھ ڈاؤنٹ نے قوم پرستی، سائنسی عقل پرستی، مشینوں، ہتھیاروں کی نفی کرتی تھی۔ خواہ لفظ ڈاؤنٹ کی کہانی کی کہ لچسپ نہیں۔ ڈاؤنٹ، فرانسیسی لفظ ہے، جس کا مطلب ہے، یعنی بچے کا ایسا چھڑی سا کھنکھنا جس کے ایک سر سے پانچوں سر ہوتے ہیں۔ یوگوسلاویہ اور یوگوسلاویہ کے کوئی فرانسیسی جرمی میں ملتا تھا، اور انھیں اپنے انوکھے کیمے اور یہایت کی وجہ سے بندھا دیا۔ بعد میں یہی الفاظ تمام فنکارانہ سرگرمیوں کے لئے مخصوص ہو گیا، جو کے ہارٹ ویلیر کے ٹائٹ کلب میں اسی دن چلا گیا۔
- (ڈاؤنٹ مارٹنگر، Dadaism، (مارسل ڈیویچیمپ، برلن ۲۰۰۶ء) ص ۱۳۵۸۔)
- ۴۔ آئینہ برٹن، Manifestoes of Surrealism، تذکرہ ۱۱، ص ۱۴۔
- ۵۔ فرانسیسی مصنف جارجس رویت (۱۹۲۵-۱۹۹۱) نے اعتراف کیا ہے کہ اس کے ناولوں پر رامائن اور الف لیڈا کا اثر تھا۔ اس طرح اعلیٰ مصورہ جیولرٹی (۱۹۰۸-۱۹۹۶) نے معاشرے کی مراد اور انداز کے خلاف عورتوں کی بغاوت کے موضوع پر تصاویر کے لیے بنیادی خیالات الف لیڈا سے لیے۔
- (دیکھیے، کچھ پہلے، Historical Dictionary of Surrealism، (ویکٹوریہ کروپرپریس، نیوزیولینڈ، ۲۰۱۰ء) ص ۱۹۹-۲۰۶۔)
- ۶۔ آرم پارٹا سارگی، The Example of Raja Rao، مشمولہ Word As Mantra The Art of Raja Rao، (مرتبہ۔ مائٹیل۔ پاراگوچ) (کھائی دہلی، ۱۹۹۸ء) ص ۲۲۔
- ۷۔ آصف فرنی، ہندو، Basti، (از انقار حسین، ترجمہ فرانسس پرچمٹ) (نیویارک، ۲۰۱۳ء) ص ۳۱۔
- ۸۔ گویا چندا رنگ، گلشن شریات، (مکتبہ سلیمانی، کیشنور، ۲۰۰۹ء) ص ۱۳۲۔

محمد حسین درجہ اولیٰ ترغیبی نے انتہا رحیم کو حالی "ہاں وہاں" (۱۹۷۷ء) میں شائع کیا۔
 دیکھا ہے میں لکھتے ہیں "انتہا رحیم کا رقصہ رقصہ" (۱۹۷۷ء) میں شائع کیا۔
 ظیف زبیر (۱۹۷۷ء) سے لکھا ہے "آ کے جن انسانوں کی قیامت کی ہے" (۱۹۷۷ء) میں شائع کیا۔
 (مجموعہ نظار حسین) (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء) ص ۳۶۹
 انتہا رحیم، مجموعہ انتہا رحیم، منتہا کردہ، ص ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲۔

۱۰۔ یہ حوالہ آئیورلی۔ نندمان (European Identity formation: The east "The Other" of the east)۔
 ص ۱۶۔

۱۱۔ اور خداوند نے ساری سے کہا: تو بنی اسرائیل سے چلی کہو دینا۔ تو نے سے کہیں وہاں، ص ۱۶۔
 درمیان پشت در پشت، ایک نشان رہے گا، تاکہ تم مالو کو میں خداوند تبارک و تعالیٰ سے کہیں وہاں، ص ۱۶۔
 تمہارے لیے مقدس ہے، جو کوئی اس کی سے حرکتی کرے، وہ ضرور مارا جائے گا، ص ۱۶۔
 کاٹ ڈالا جائے، چھ دن کام کاٹ کیا جائے لیکن ساتوں دن آرام کا، ص ۱۶۔
 دن کام کرے، وہ ضرور مارا ڈالا جائے، ص ۱۶۔
 میرے اور بنی اسرائیل کے درمیان میرا ہمیشہ کے لیے نشان ہے، ص ۱۶۔
 اور ساتوں دن آرام کر کے تبارک و تعالیٰ، ص ۱۶۔

۱۲۔ کتاب مقدس یعنی پرانا اور نیا عہد نامہ (پائل سوسائٹی، لاہور، ۲۰۰۷ء) ص ۱۶۔
 پھر چھپیں اپنی قوم کے ان لوگوں کا قصہ تو معلوم ہی ہے، خصوصاً ص ۱۶۔
 اس حال میں رہو کہ ہر طرف سے تم پر دھنکار بھنکار پڑے، اس طرح ہم نے ان سے کہا، ص ۱۶۔
 آنے والی نسلوں کے لیے عبرت اور ڈرانے والے دوس کے لیے نصیحت، ص ۱۶۔
 قرآن مجید، سورہ بقرہ، آیت ۶۵۔ ترجمہ مولانا مودودی، تفہیم القرآن ص ۸۲-۸۳۔
 حافظ محمد الدین ابوالقاسم ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر جلد اول، مترجم مولانا محمد نجف، ص ۱۶۔

۱۳۔ ۱۵۰-۱۶۹
 ۱۴۔ ڈیوڈ ڈیوڈ، The World, the text and the Critic، (پرنٹنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۸۳ء) ص ۱۶۔
 ۱۵۔ Understanding Thomas Mann (پرنٹنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۸۳ء) ص ۱۶۔

۱۶۔ ۱۶۷
 ۱۷۔ نندمان، Indian English Drama. A Study in Myths، (سرگوبہ اینڈ سنز، لاہور، ۲۰۰۳ء) ص ۱۶۷-۱۶۸۔
 ۱۸۔ گربو شامی (مدوں)، حاشیہ، جینا، پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۶۷-۱۶۸۔
 ۱۹۔ Tales from the Kathasaritsagar، (پرنٹنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۳ء) ص ۱۱۹۔
 ۲۰۔ انتہا رحیم، مجموعہ انتہا رحیم، منتہا کردہ، ص ۷۹۔
 مآخذ مجلہ "ادب یافتہ"، شمارہ ۵، جنوری ۲۰۱۶ء۔

نیا قانون: مابعد نوآبادیاتی مطالعہ

محمد مرسیل

آج اسی سال بعد (۱۹۴۷ء میں 'نیا قانون' کی آڑل شاعت "ہمایوں" میں ہوئی تھی) اس کا تجزیہ کرنے کی آخر کیوں ضرورت پیش آئی؟ حالانکہ اک زمانہ گزر گیا، تین چار نسلیں گزر گئیں، لیکن سچ بھی "نیا قانون" کا کردار (استاد منگو، کوچو) ہمیں کس چیز کی طرف دعوت دیتا ہے اور ہم کھینچے چلے جاتے ہیں اور اس کہانی کو پتہ چلے رہا ہے ہم یورپ میں جتنا نہیں ہوتے۔ چوں کہ موضوع "مابعد نوآبادیاتی مطالعہ" ہے۔ لہذا "نیا قانون" ہم تجزیہ کرنے سے قبل "مابعد نوآبادیاتی مطالعہ" پر سرسری روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ تاکہ فسادے کو "مابعد نوآبادیاتی تنقید" کی کسوٹی پر پرکھ کر سانی سے سمجھا جاسکے۔ "مابعد نوآبادیاتی مطالعہ" برصغیر میں (اس کے علاوہ بھی دوسرے نوآبادیوں پر) رد چکے ہیں) نوآبادیاتی عہد میں مخلوط تہذیبوں کے کردار کے درمیان کش مکش کا تجزیاتی مطالعہ (مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کی اور بھی صورتیں ہیں لیکن زیر بحث موضوع کے اعتبار سے یہ تعریف حرف "خراب" و "مکمل ضرور ہے۔)

۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آری (جسے غدر کا نام دیا گیا) کے بعد ہندوستان پر ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ختم ہوئی تو ہندوستان براہ راست تاج برطانیہ کے زیر تسلط چلا گیا۔ جنگ کے بعد مسلمانوں پر کافی منفی اثرات مرتب ہوئے۔ ان حالات میں نئی حکومت (برطانوی سامراج) کے ساتھ چھپنے کے لیے ہندوستان میں تین گروہ بن گئے (جس کا تفصیلی جائزہ نامرعباس تیرنے نے اپنے مضمون "نوآبادیاتی صورت حال" میں دیا ہے)۔

پہلی بات، انجیل ب، مساوت اور امتزاج (تفاوتیت)، یہ تین گروہ ہیں، (جو ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے بعد سامنے آئے)۔ "نیا قانون" افسانے میں استاد منگو (کوچو) کا کردار مساوت کی اعلیٰ ترین مثال ہے۔ کسی قیمت پر اپنے دوسرے سماجی تسلط برداشت نہیں کرتا اور ہر قیمت پر (چاہے اس کی جان چلی جائے) ہندوستان کی (برطانوی سامراج کے شکنجے سے) آزاد ہونا چاہتا ہے، مگر چاہاں کا تعلق معاشرے کے کم درجہ طبقہ سے ہے۔

دوسری بات "جند یا بدیر ایک وقت آئے گا جبکہ دیا یہ محسوس کرے گی کہ برطانیہ کا دشمنی اور غمی القاد ہندوستان سے کبھی زائل نہیں ہوگا (۹۲)۔۔۔ (نیرنی بکسٹن)

مانگتا ہے؟“ اس جملے میں ایک ہندوستانی کی صورت میں بداد کا نظریہ لہجہ ملتا ہے۔

منگلو کے کردار (بغاوت) کو اگر ہم ہندوستانیوں کا کردار فرض کر میں تو چندا ہم پیدا نہیں ہوتے ہیں۔ ہندوستانی عوام انگریزوں سے سخت نفرت کرتے ہیں اس لیے کہ انگریز اپنے مفاد کی خاطر برا کھ عمل ترتیب دیتے ہیں، انگریزوں کے صرف ہندوستانی انگریزوں سے نفرت کرتے ہیں بلکہ انگریز بھی اپنے ذاتی اہم اداروں کے باہر تحقیقاتی اداروں کرتے کہ ”کتوں اور ہندوستانیوں کا داخلہ منع ہے“ (۵)۔ آگے بات بڑھنے سے قبل ہم اسی بات کو دیکھ سکتے ہیں کہ ہم آپ اپنے گھروں کے باہر کبھی نکلیں گے کہ کتوں کا داخلہ منع ہے؟ جواب سمجھی نہیں۔ حالانکہ آپ نے پسند نہیں کرتے کہ آپ کے گھر کتے داخل ہوں، پھر کیا ضرورت ہے کہ آپ اپنے دروازے کے باہر کتوں کو ”ال کریں“ کتوں کا داخلہ منع ہے۔ یہ تو انگریزوں کا رویہ تھا ہندوستانیوں سے، اسی نسبت سے ہندوستانی بھی انگریزوں سے نفرت کرتے تھے۔ افسانے سے اقتباس ملاحظہ ہو

”ہندوستان منگلو انگریزوں سے بڑی نفرت کا سبب تو وہ یہ بتایا کرتا تھا کہ وہ اس کے ہندوستان پر اپنا مکہ چلاتے ہیں اور طرح طرح کے ظلم ڈھاتے ہیں۔ مگر اس کے نفرت کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ چھاؤنی کے گورے سے بہت متاثر کرتے تھے۔ وہ اس کے ساتھ یہ سلوک کرتے تھے گویا وہ ایک ریل کتا ہے۔ اس کے علاوہ اسے ان کا رنگ بھی بالکل پسند نہ تھا۔ جب بھی وہ کسی گورے سرخ دھندلے چہرے کو دیکھتا تو اسے ملکی سی آتی ہے۔ نہ معلوم کیوں۔ وہ کیا کرتا تھا کہ اس کے دل جھریوں بھرے چہرے دیکھ کر مجھے وہ لاش یاد آ جاتی ہے جس کے پر سے اوپر کی جھلی گل گل کر چھڑ رہی ہو!“

آگے چل کر منگو کہتا ہے ”آگ لیے آئے تھے۔ اب گھر کے مالک ہی بن گئے ہیں۔ تاک میں رہ کر جا چکا ہوں ہندوؤں کی دل رنے، رعب کاٹتے ہیں۔ گویا ہم اس کے باوا کے نوکر ہیں۔۔۔“

انگریز تجارت کی غرض سے آئے تھے لیکن جب انھوں نے ہندوستان کی سیاسی بد نظمی دیکھی تو آہستہ بہ آہستہ اپنی پالیسیوں (جو کہ ایک موضوع بحث ہے) کے ذریعے ۱۸۴۹ء (مارچ ۱۸۴۹ء میں پنجاب فتح ہوا) تک پورے ہندوستان کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ ۸۵ء میں بلکلی سی چنگاری مگر یوں کو نظر آئی تو ہندوستان براہ راست ہندو برطانیہ کے زیر تسلط چلا گیا۔ پہلے دائرے تک (Lord) کا لفظ ان کے نام کے ساتھ استعمال ہوتا۔ جس کا معنی ”آقا“ ہے۔ گویا حکمران ”آقا“ اور ہندوستان ”مملکت“ تھے۔ منگو نے کہا کہ ”گویا اس کے باوا کے نوکر ہیں۔“ ہاں۔ ہم ہندوستانی واقعہ اس کے باوا کے بھی اور ان (ہندوؤں جیسے منہ والے انگریزوں کو سرے) کے نوکر ہیں۔

منگو کے کرداری مطالعہ سے دوسرا اہم پہلو 'تہذیبی کی خواہش' ہے۔ اور یہ سندھوتانی کی خواہش ہی رہی
ماننے آتی ہے کہ "نیا قانون" آئے اور جلد آئے، ضرور آئے۔۔۔ پھر کچھ تہذیبی ہو۔۔۔ غیہ۔۔۔

آپ ایک نظر ہندوستان کی تاریخ پر آئیں تو انگریزوں سے قبل ہندوستان پر جو بادشاہت قائم تھی اس
بادشاہت کے سلسلے میں تو ہندوستانی عوام میں تہذیبی کی کبھی خواہش نہیں دیکھی گئی، اس اقتدار کے لئے ریاستی سطح پر
لائیاں ہوئیں تھیں لیکن عوام رعایا تھی اور اس تصور کے ساتھ رعایا تھی کہ اللہ ہے ہمیں رعایا پیدا کیا ہے، اور ہمارے
اور بادشاہ اللہ کی طرف سے ہے، خدا اپنی مرضی سے بادشاہ بھیجتا ہے جس کے احکام کی تعمیل میں ہمیں سرخ تسلیم
کرنا از حد ضروری ہے۔ شروع میں جب انگریز تسلط اختیار کرتے جا رہے تھے تو بھی ہندوستانوں نے خدا کی مرضی
فراموش نہیں کی۔ لیکن آہستہ آہستہ جب انھوں نے اپنے مفادات کے مطابق سب پالیسیاں بنائیں تو ہندوستانوں میں
ان کے خلاف نفرت پیدا اور پھر ابھرتا شروع ہو گئی۔ ہندوستانی، جاگیر داری دور میں، بادشاہت کے زیر اثر رہے
تھے۔ جب ہندوستان سرمایہ دارانہ حکومت (برطانوی سامراج، جمہوری طرز حکومت) کی کاٹنی بنا تو سیاسی نظام
"جمہوریت" کو متعارف کروایا گیا اور نظری چیز ہے کہ جمہوری نظام میں عوام ہمیشہ تہذیبی کی خواہش مند ہوتی
ہے۔ انہوں نے کے اقتباس پر غور کریں۔

"ہر چیز تو نہیں بدے گی۔ مگر کہتے ہیں بہت کچھ بدل جائے گا اور ہندوستان کو آزادی مل
جائے گی۔"

یہاں یہ بات سامنے آتی ہے کہ "نیا قانون" کی وجہ سے ملک میں تہذیبی آجائے گی۔۔۔ نہ جانے استاد
منگو کس تہذیبی کو دیکھ چاہتے ہیں۔۔۔ سندھ سطور میں بنایا جائے گا۔
منگو کے کرداری مطالعہ سے تیسرا اہم پہلو "سزاوی کی خواہش" ہے۔ اسے آ۲ ہے۔ استاد منگو حکم پر مل کو "نیا
قانون" آنے کے بعد انگریز کو بیٹتا ہے، اور کیا کہتا ہے؟ فسانوی اقتباس پر غور کریں
"پہلی اپریل کو بھی وہی اکڑ فوس۔۔۔ پہلی اپریل کو بھی وہی اکڑ فوس۔۔۔ اب ہمارا راج
ہے بچہ!"

یہ وہی تہذیبی کی خواہش ہے جو دراصل برطانوی سامراج سے آزادی کی خواہش ہے۔ منگو یہ سمجھ رہا ہے کہ
"نیا قانون" نافذ ہوا ہے تو اب انگریزوں کا راج ختم ہو گیا ہے، اب ہمارا راج ہے اسی اپنے راج کی وجہ سے اس
نے انگریز کو مار بیٹ لیا کیوں کہ وہ اپنا راج سمجھ رہا ہے (نیا قانون آنے کے بعد) جااں کہ ایسا نہیں تھا، تو کیسا
تھ۔۔۔ بقول گاندھی:

"یہاں پر انگریزوں کے بغیر بھی انگریز راج رہے گا۔"

[illegible][illegible]

ہے۔
 "یا قانون" بے کے بعد استاد منگو نے اگر بڑ کو مارا اور ساتھ اپنے راج کا دعویٰ کیا لیکن وہ بھول گیا نہ
 درو منگو کے زبانی سنیں۔

’بڑی سے بڑی بات یہ ہوگی کہ انگریز چلا جائے گا اور ٹلی وال آجائے گا یہ روس و نارا جس کی بات میں نے سنا ہے کہ بہت عجیب آدمی ہے۔ لیکن ہندوستان سد غلام رہے گا۔ ہاں میں یہ کہنا بخوبی اہل مکیا کہ پیر نے یہ بد دعا بھی دی تھی کہ ہندوستان پر ہمیشہ باہر کے آدمی رات کرتے رہیں گے۔‘

ہوا کیا کہ منگو کو پولیس وائے پکڑ کر لے گئے اور سے حالات میں بند کر دیا (تبدیلی کی خوش ہوش، رٹی پ مسئلہ اور عمریوں سے نجات جیسی خوش فہمیاں سب ادھوری رہ گئیں)۔ منگو یہ جانتے ہوئے بھی کہ ہندوستان ہندو ختم رہے گا پھر بھی وہ انگریز کو کیوں مارتا ہے۔ حالات کہ ہندوستانی قتل (انگریز سے) ہو تو انگریزوں کو دوا، قید، بندہ کوئی عمر قتل (ہندوستانی سے) ہو تو پندرہ پندرہ ہندوستانی اڑا دیے جاتے ہیں۔ ان حالات کے ہوتے ہوئے بھی وہ انگریز کو مارتا ہے۔۔۔ کیوں؟ اور پھر نیا قانون، نیا قانون کا نعرہ حالات تک لگانا۔۔۔ (یہ باہو کوئی نمیبائی عادی دیکھے گا)۔ منگو کے کردار مطالعہ سے چوتھا ہم پہلو 'اشتراک' کی استواری 'سائے آ' ہے۔ آئیے اشتراک کی نظام کو تھوڑا سمجھ میں اور پھر 'سائے چلتے ہیں'۔ 'اشتراکیت کی تعریف اور مفہوم اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ اشتراکیت اور کمیونزم امتحان سے پاک معشرے کا قیام سے جہاں انسان کی ہائیک کا خاتمہ ہوگا'۔

شعیت Socialism سرمایہ دارانہ نظام کے ردِ عمل میں وجود میں آئی۔ اشتراکی نظام میں مالک اور مزدور کو سیاسی و اقتصادی حقوق یکساں میسر ہیں، کبھی ذرائع، جائیداد اور منافع کا مالک ہوتا ہے۔ تمام دھارکی دولت و ذرائع پیداوار معمولی معاشی اמצات، مختلف قسم کے سیاسی و معاشی خیالات سب کچھ ریاست کی تحویل میں ہوتے ہیں۔ اس اشتراکی نظام کی خوبتر (روس میں سوشلسٹ انقلاب کے بعد) ہر ہندوستانی میں ہے

ہلانے کی مزادار ٹھہریں۔ انتظامی طور پر برطانوی سامراجی تسلط سے آزادی ملی لیکن ہم وشی طور پر آج بھی ان کے غلام ہیں اور پھر وہ جاتے جاتے ہندوستان اور پاکستان پر ایسا طبقہ سٹیبلشمنٹ مسلط کر گئے جو عوام کو زراعت پر چادر رکھ کر سامراجی مصنوعات کی منڈی بنائے رکھے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکہ سامراجی قوت بن کر ابھرا تو "مابعد نوآبادیاتی ریاستیں" برطانوی سامراجی پیسوں سے نکل کر امریکی سامراجی پیسوں کے زیر تسلط آ گئیں۔ پھر ان ریاستوں کے لئے (جو سابقہ برطانوی کالونیاں تھیں) "مابعد نوآبادیاتی ریاستوں" کی اصطلاح کی جگہ "جدید نوآبادیاتی ریاستیں" کی اصطلاح وضع کی گئی۔

یورن ٹیکس، گاندھی اور سنگو (انساوی کرور) کا دعویٰ مادی ہے یہ بعد الطبیعی، ہرفاظہ سے سچ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج بھی یہ انس نہ قاری کی توجہ اپنی طرف کھینچ لیتا ہے حالانکہ مخصوص یہی حالت میں لکھا گیا ہے لیکن اس میں یہ آفاقی پہلو موجود ہے جو اس کی نوآبادیاتی تناظر میں دیکھنے پر مجبور کرتا ہے۔ ہر دور میں یہ سوا پیدا ہوتا رہا ہے گا کہ ہندوستان (جواب تین ملکوں میں تقسیم ہے) اپنی آزادی حاصل کرے گا بھی یا نہیں، وراگر تبدیلی آئے گی تو کس نوعیت کی ہوگی۔

حوالہ جات

- ۱۔ تمام ممبران نے ۱۰۰ روپے کا عطیہ کیا۔
۲۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا
۳۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا
۴۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا
۵۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا
۶۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا
۷۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا
۸۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا
۹۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا
۱۰۔ مبارک علی (جو کوئی ریل ایکسپریس) جو ۲۰۰۵ روپے کا

فصل سوم

مشرقی حالی پر مغرب کا نوآبادیاتی دباؤ ڈاکٹر سید محمد عقیل

ذرا تصور کیجئے اس قیمت خیز زندگی کا جس میں چاروں طرف آگ لگی ہوئی ہو۔ نہ حکومت نہ سلطنت، نہ کرنی، نظم و ضبط۔ ایک بھرے پُرے شہر کی اینٹ سے اینٹ بج چکی ہو۔ سر طرف منانا، منتشر اور قبرمانی کا راج۔ ہمارے انسان اخلوق، یہ عربیت جو چاہے کہہ لیجئے سب خانوں پر برد۔ شرفیت، عزت، سماجی رکھ رکھاؤ، علم و ادب اور تہذیبی زندگی سب کے پر غمے اڑے ہوئے۔ کوئی تیر گھاٹ کوئی میر گھاٹ۔ ایسے میں ایک استقامت اور ظہراؤ کی صورت، ان لوگوں کے ہاتھوں میں نظر آئے جو خود اس تباہی کا موجب رہے ہوں تو اس کے احکامات وراثتوں سے کون سرتابی کر سکتا ہے؟ انہیں تو تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ پھر ان کے طور طریقے علم و دانش، روایت اور درایت سبھی میں ایک چمک دمک کا احساس تو ہو گا۔ یہی کچھ حالی کی ادبی و تہذیبی سوچ کے ساتھ جو کہ انہیں بھی انگریز "ایک شائستہ قوم مغرب کی" نظر سے گئے۔ دوران کے سامنے اپنے اکھڑتے ہوئے جیسے، پھر ترقی ہوئی زندگی، منجھد اور ٹھہرا ہوا ادب، سب از کار رفتہ اور مغرب کی تہذیب اور ادب، سب کچھ اپنے سے برتر معلوم ہونے اور پھر پورا مشرق نہ سہی تو کم ز کم اردو شعروادب "سنڈاس ورفونٹ کا ناپاک دفتر" محسوس ہونے لگا۔ چنانچہ کلونیکل دوس بج کے ساتھ آئی ہوئی ہوا میں جب حالی سے پنا مقدمہ شعروں غری پیش کیا تو مشرقی ادب اور تہذیب کے متعلق، ان خیالات یوں مرتب ہوئے۔

- ۱- "نانک" ہمارے ملک میں بھٹ اور نقالوں کو بہت ذلیل سمجھا جاتا ہے۔ لیکن یورپ میں سوانک اور نقالی نے اصلاح پا کر قوموں کو بے انتہا اخلاقی و تمدنی فائدے پہنچائے ہیں۔"
- ۲- "بابا جی ہمارے یہاں ہمیشہ بود و لعب کے مجسوں میں مستغرق ہوتے (یورپ میں بھی یہ سب ہوتا ہے مگر حالی کو شاید یہ معلوم نہ تھا) جن کو یہاں کے عقلا و فاضل جانتے ہیں شائستہ قوموں (یعنی یورپین قومیں) نے، ان کے مناسب استعمار سے نہایت گراں بہا فائدے اٹھائے" (مقدمہ)
- ۳- شعرا نے اپنی جادو بیانی سے دونوں پر فتح نمایاں حاصل کی۔۔۔ شاعر کی ہر چیز، یہاں تک کہ اس کے عیب بھی، حقیقت کی نظر میں مستحسن معلوم ہونے لگتے ہیں۔ بائرن کی نسبت مشہور ہے کہ وہ اس کی تصویر نہایت شوق سے خریدتے تھے۔۔۔ بلکہ چاہتے تھے کہ خود بھی ویسے ہی دکھائی دینے لگیں۔ ہونٹ اور پیشانی

پروسی ہی ممکن، اس لیں۔ (مقدمہ)
 ”یورپ میں۔۔۔ پٹری کو تو م کی ترغیب و تحریص کا ایک ذریعہ سمجھتے رہے ہیں۔۔۔ اگر باہر سے
 نظم چاہیڈ بیرینڈ پلگر (فرانس، انگلستان اور روس کو ترکوں سے آزاد کرانے کی ترغیب دلاتی ہے۔“

پھر حالی ان باتوں سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں:
 ”الغرض، یورپ میں لوگوں نے شعر سے بڑے بڑے کام کیے ہیں۔ ایشیاء کی شاعری میں
 اگرچہ ایسی مثالیں مشکل سے مل سکیں گی۔“ (مقدمہ)

حالی کی چند مشکلیں، در بھی تھیں، جیسا کہ انھوں نے اپنے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ حال کے والد، اُمریہ
 سرکار کے ملک کے نکلے میں ملازم تھے۔ ”۱۸۵۶ء میں مجھے حصار میں ایک قلیل تنخواہ کی اسامی صاحب کلکٹر سے ملازمت
 میں مل گئی۔ مگر بعد ہوا تو ملازمت چلتی رہی۔ نواب شیفتہ کی وفات کے بعد پنجاب بک ڈپو میں ایک اسامی مجرڈل
 مگی جس میں مجھے یہ کام کرنا پڑا تھا کہ جو ترجمانگریزی سے اردو میں ہوتے تھے اُن کی عبارت مجھے درست کرنے
 کو ملتی تھی۔“

(کہ اردو عبارت درست ہے یا نہیں۔ ترجمہ درست ہے کہ نہیں۔ یہ ان کا کام نہ تھا کیونکہ حالی انگریزی نقلی
 نہیں جانتے تھے) تقریباً چار برس یہ کام میں نے لاہور میں رہ کر کیا اس انگریزی مترجم کے ساتھ فی الجملہ
 مناسبت پیدا ہو گئی۔ نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی مترجم خاص کر عام فارسی مترجم کی وقعت دل میں کم ہوس
 گئی۔ ”مشرقی ادب اور تعلیم سے نفرت کا ایک سبب حالی کا اور بھی تھا جسے حالی اشاروں میں یوں بتاتے ہیں۔ ”اُن
 پہنچ کر جس مدرسے میں مجھے شب و روز رہنا پڑا، وہاں سب مدرس اور طلباء کالج کے تعلیم یافتہ لوگوں کو ہل مجھے
 تھے۔ ڈیڑھ برس دن میں رہنا ہوا۔ اس عرصے میں کبھی کالج کو جا کر، کچھ سے دیکھا تک نہیں ورنہ کبھی اُن لوگوں
 سے ملنے کا اتفاق ہوا جو اس وقت کالج میں تعلیم پاتے تھے۔ انگریزی تعلیم کا خاص کر پانی پت میں اوس تو کھینچا ذکر
 سننے میں آتا۔ اس کی نسبت عام لوگوں کا خیال تھا کہ سرکاری نوکری کو درجہ ہے۔“ (۱)

دوسری طرف سرسید کی تعلیمی سرگرمیوں اور اُن کی انگریزوں کی حریت نے بھی حالی کو تحریک بھی دی اور مناثر
 بھی کیا۔ سرسید اور حالی میں اس مسئلے میں خاصی مطابقت تھی۔ تعلیم اور خصوصاً انگریزی تعلیم کی ترویج و اشاعت اور
 اس کا انگریزوں کی مدد کا سلسلہ اور ان کی انگریزوں کی اس خیر خواہی کا صلہ سرسید کو اس طرح مل رہا تھا کہ ۱۸۳۸ء
 میں سرسید دارالعلوم میں، ۱۸۳۹ء میں پوری میں منتقلی، ۱۸۵۵ء میں تمام رات مسٹر شیکسپیر کی کوشی کا پہرہ دے کے بعد
 مراد آباد کا صدر الصدور ہوا ۱۸۶۵ء میں بنارس میں جج حقیقہ ۱۸۶۹ء میں سفر انگلستان، غرض کہ انگریزی حکومت
 کی عنایت کا ایک طویل سلسلہ ہے۔ پھر ۱۸۸۸ء میں کے۔ سی۔ ایس۔ آئی (نائب کمشنر شارف آباد)

غالب انگریزی حکومت کی طرف سے ملا اور ۱۸۸۹ء میں ایڈمنسٹریٹو کونسل نے ایل ای کی عزیزی ڈگری دی۔ لندن جانے سے پہلے، رائل ایشیائی سوسائٹی کے فیو مقرر ہوئے، پھر لندن کے بڑے بڑے معزز گلیوں کی ممبر شپ انھیں دی گئی۔ ۱۸۷۸ء میں وائس رائے کی لیب جسٹس لیبو کا وائس رائے کے ممبر بنائے گئے ۱۸۸۱ء میں ایجوکیشن کمیشن کے ممبر ہوئے اور ۱۸۸۳ء میں پبلک سروس کمیشن کے ممبر ہوئے اس وقت وہ انگریزوں کے شاید ہی کون ہندوستانی کمیشن کا ممبر ہوا ہو۔ اس وقت یہ انگریزوں کی ہندوستانی کے لیے بہت بڑا عزت تھا۔ جس کا اس وقت اندازہ کرنا بہت مشکل ہے۔ جنھوں نے برٹش انڈیا میں انگریزوں کی حکمرانی اور ان کے مناصب کی ہیئت دیکھی ہے وہی ان مناصب کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ نتیجے میں سرسید نے خود ایک انجمن علی گڑھ میں "برٹش انڈین اسوسی ایشن" کے نام بنائی۔ یہ سب خصوصی مراعات عام پبلک اور خصوصاً سرسید کے حلقے کو بہت اچھی بھی معلوم ہوتی تھیں مگر "ایسپائر" پر اگر کوئی حرف آنے کا شبہ بھی ہوتا تو یہی انگریز، ایسے لوگوں کو کبھی معاف نہ کرتے جن کی کارکردگیاں ملوک معلوم ہوتی تھیں۔ غالب کی پیش نہ ملنے کی چاہے کتنی ہی تاویلیں، ہرین غالب کریں مگر اس کا اصل سبب وہی بادشاہ کا "سکہ" کہنا تھا جس میں موہر و خاندان کی مخالف چرویاں بھی غالب کے خلاف مسترد ہو گئیں، مگر چہ غالب "سکہ" کہنے کا ہمیشہ انکار کرتے رہے۔ شاید انگریزوں سے دوستی کی کوشش، کچھ کوشاوری میں پناہ گزین بنانا، سب ہی پیش کی واگزاری کی کوششیں تھیں۔ مگر ان سب سے بھی حکومت قطعاً نہیں بچتی، کیونکہ "سلام خطرے میں ہے" جیسا نعرہ بھی لندراندر حکومت نے The Empire is in Danger جیسے تہدید یہ حملے سے بنا رکھا تھا جو انگریز کا Watch - Word بن گیا تھا اور یہ سب اپنی تمام کاسونوں کے تحفظ کے لئے تھا جس پر سختی سے عمل کیا جاتا تھا۔ "میر صادق علی اور میر تقی علی رحیمان چاند پور، ضلع بجنور کا تعلق، اسی جرم میں کہ اس کی عرضی، بادشاہ دلی کے دفتر سے برآمد ہوئی تھی، سرکار نے ضبط کر لیا۔" (انگریز، غیر مشروط تاجدار کی اور وفاداری جاتے تھے بقول، کبریا آبادی "نہ اف سیجئے، ورنہ ہمت سیجئے" جو اب جب کہیں اس کو چھٹ کیجئے" حالی نے وشاعت و پانعت تو انگریزوں کی طرف داری ضرور کی مگر سرسید کی طرح براہ راست نہیں۔ اور جہاں تک مجھے معلوم ہے انھوں نے ملکہ دکنوریہ کی وفات پر ایک تہذیبی نظم لکھنے کے علاوہ اور کچھ براہ راست انگریزوں کے لئے نہیں کیا۔ مگر جو علمی ادبی اور کلچرل تہذیبیں حال، انگریزی تہذیب سے متاثر ہو کر لائے۔ اس کا جواب اور کوئی نہ لاسکا۔ مگر یہ اب وقت تھا کہ کلچرل تہذیبیں حال، انگریزی تہذیب سے متاثر ہو کر لائے۔ اس کا جواب اور کوئی نہ لاسکا۔ مگر یہ اب وقت تھا کہ کوئی اس طرح بھی سوچ سکتا تھا۔ پھر انگریزوں کے مخالفین کا حشر بھی حالی کو معلوم تھا۔ شیفہ، مووی فضل الحق خیر آبادی درمیر شکوہ آبادی پر کیا کیا گزر چکی تھی۔ حالی اس انجام سے، خیر تھے۔ پھر بھی حالی کے اقدام ہمیشہ مثبت سمتوں میں رہے۔ انھیں "تخذ ماضفا" پسند تھا۔ سرسید سے بھی انھوں نے یہی سیکھا تھا۔ حضرت ایساں ایک بات وضاحت کروں کہ یہاں جو کچھ لکھا جا رہا ہے اسے صرف ایک طرح کی اکیڈمک انٹواری (Academic)

(Enquiry) میں سمجھ جائے۔ ہاں یہ سب کچھ کسی حد تک کلونیل دباؤ کے مجزیے (Analysis) کی کوشش نہ رہے۔ جس میں تاریخ کے گھڑاؤ اور "پیمائش" کی ہٹا کی سی لڑائی (Political Hegemony)۔ (Colonizing) ثقافتی تبدیلیوں پر اثر اندازی کو نہیں بھولنا چاہیے۔ پھر کالونیاں بناتے وقت کالونیاں بنانے والی (Colonizing) شہنشاہیت کالونیوں کی اپنی تاریخی ثقافتی ورثہ ہی صورتوں میں روایت کی پروا کئے بغیر، خود اپنے طور پر تقویت دی۔ روایت کو یوں پیش کرتی ہے جیسے وہی صحیح ارتقائی صورتیں ہیں، محکوم انسانوں کے اپنے سارے ٹریڈیشن پرست اور بے معارف ہیں۔ وہی میکائے، کپلنگ اور لیلم فارسٹر وال مزاج۔ یقیناً انگریزوں کی ادبی اور تجارتی صورت حال ہے۔ حاق کو بے حد متاثر کیا تھا۔ اور یہ بات، اُن حالات میں مناسب تھی بھی کہ مسلمانوں کی جاگیر دارانہ مالدوں اور حراج نے انھیں تجارت اور تعلیم دونوں سے دور رکھا۔ تجارت کو وہ بیڑوں بقاؤں کا کام سمجھتے تھے اور تعلیم کو مہرے نوکری کا ذریعہ اور حاق ثروت کو کسی نوکری کی ضرورت نہ تھی۔ بات بالکل انگریزی سے مگر غور کے قابل ضرورت سے کہ لی سے جب کچھ لوگ نکھنوا شجر لہور اور آصف الدولہ کی خدمت کی تلاش میں جاتے توں میں ماحال ثروت میں سے شاید ہی کوئی منتقل ہوا ہو (سیماں شکوہ کا معاملہ بالکل دوسرا ہے)۔ جذبی مثالوں کو پھینک کر ہمیں انسان، تعلیم و تعلم سے بے خبر تھے اگرچہ تعلیم اور تجارت دونوں کبھی مسلمانوں کی وراثت رہ چکے تھے مگر ۱۸۵۷ء کے بعد یہ دونوں تقریباً دور کی آواز ہو چکے تھے۔ حاق نے اسی لئے کہا کہ "جنہوں نے تعلیم کی قدر و قیمت اور جان مسئلہ ہوئی ان پہ ذات" اور اس تعلیم سے حاقی کا مضرب یقیناً، مغربی تعلیم تھا جس کے سرسید، سب سے بڑے سہوید تھے۔ حاقی حبیب الرحمن شروانی کو ایک خط میں لکھتے ہیں

"میں خیال کرتا ہوں کہ اگر آپ انگلش ٹریڈر سے واقف نہ ہوئے ہوتے تو اس تصنیف کا خیال ہرگز آپ کے دل میں نہ گزرتا۔ پس تاؤتھیکہ ندوۃ العلماء، انگریزی تعلیم کی ضرورت پر زور نہ دے گی، اس کی چیخ پکار سے کوئی معتد بہ نتیجہ پیدا نہیں ہو سکتا۔"

اور یہ سچ بھی تھا کہ حضوں نے اس تباہ حال سماج (Battered Society) میں مغربی تعلیم حاصل کی واکم از کم بھیک مانگئے، یا اُن طریقوں سے کام چلانے سے بچ گئے جن کی زور داد، حاقی نے مسدس میں یوں لکھی ہے۔ اولوں میں ہے یہ یک قلم نے ٹھانی کہ کبجے ہر ماگک کر زمدگانی ا جہاں قدر دانوں کا ہیں کھوج پاتے، پہنچتے ہیں وہاں، مکتے اور کھاتے ا کہیں باپ دادا کا ہیں نام لیتے، ا کہیں زوشناسی سے ہیں کام بیٹے تجارت کو کشتی و شہر سمجھیں فرنگی کے پیسے کو مردار سمجھیں یعنی سرکاری نوکری کو۔ ام سمجھتے ہیں کہ اس طرح ذریعہ فرنگ کی بندگی کا بڑے گی۔ ایسے موقع پر عوام الناس کی مجبور یوں کو حاقی نے نظر میں نہیں رکھا جہاں عالم دین دین نے ایسے مذاہب دیئے تھے کہ انگریزی تعلیم حرام ہے اور نوکری بھی اس زمرے میں آتی ہے۔ خود مسووی فضل الحق خیر آبادی نے بھی

ی قسم کا فکری دباؤ تھا۔ حالی جس تعلیم کی طرف متوجہ کرنا چاہتے تھے وہ تعلیم سرسید سے دور تھی نہ تھی حاصل، بہت سی تھی، جہاں بھول سیم احمد، ”حالی کے پیر و مرشد نے انگریزوں کے لئے کلرک امپلے کی یہ ٹیکنیکی بنائی تھی۔“ (۲) ”ورنہ کون نہیں جانتا کہ تعلیم اور علم، ہمیشہ سے مسلمانوں کی وراثت رہے ہیں جس کا سلسلہ جزیرہ العرب سے اسپین (اندلس) وسط ایشیا اور پھر ہندوستان کی خانقاہوں، فیروز قلع کے مدرسوں سے بنگلہ دہلی کے سلطانوں کی تعلیمی کوششوں تک پھیلا ہوا ہے جس کی بلند چوٹیاں حضرت علیؑ سے لے کر امجدی، ابراہیمی، انجیلی، اہل سینا، بغداد اور سر قند و بخارا تک ہیں جس میں محمد عبداللہ ابن اسماعیل بخاری اور تیمور کے پوتے فرخ یک ۱۳۹۱ء تا ۱۴۰۸ء کی رصد گاہ وغیرہ سب شامل ہیں۔ انگریز جو ایک عالم، مورخ اور علم بیض کا ہر تھا۔ پھر سر قند میں مدرسہ ریگستان، مدرسہ شیردار نیز پندرہویں اور سولہویں صدی کے غار کے دینی مدرسے جن میں مدرسہ میر عرب، مدرسہ کوکلتاش مدرسہ عبداللہ خان اور مدرسہ ادرخت اور یونان نیگی کا مدرسہ (۱۹۹۸ء میں رالم نے سر قند کے کچھ ایسے مدرسے خود دیکھے تھے) ظاہر ہے کہ حالی مسلمانوں کے اس مدار ماضی کے علم و تعلیم سے بے خبر تو نہ رہے ہوں گے۔ اس لیے جس تعلیم کی وہ تبلیغ کر رہے تھے وہ یقیناً نوکری حاصل کرنے والی انگریزی تعلیم ہی تھی۔ دوسری بات حالی نے تجارت کی کبھی تھی اور اس طرح گھر بھر کر کہ اس سے مسلمانوں کا تباہ شدہ مانع کچھ بہتر ہو سکتا ہے کیونکہ تجارت ہی سے معاشی صورتوں کا علاج ممکن ہے اگر تجارت اور صنعت گری بھیندو تو وہ بھی انگریزی طور طریقوں سے کہ آج (جس حالی کے وقتوں میں) ہندوستان میں مگر مغرب کا مال نہ ہو تو ہندوستانی بھی بھوکے مرجائیں کیونکہ یہ نہ کچھ کرتے ہیں اور نہ کچھ کر سکتے ہیں۔ انھیں مغرب ہی کے دگ سکھا سکتے ہیں اور یہ سب مغربیوں ہی کے طفلی بنے ہوئے ہیں جسے برٹش حکومت سفید فام قوم کا بوجھ (Whitemansbruden) کہتی تھی۔ حالی اسے یوں پیش کرتے ہیں۔ نہ پاس اس کے چاروں نہ بستر ہے گھر کا نہ چاقو، نہ قمیض نہ شتر ہے گھر کا جو مغرب سے آئے نہ مال تجارت۔ تو مرجائیں بھوکے یہاں اہل حرفت تو سب ہندوستانی بھوکے مرجائیں۔ تجارت پر راہ معیشت بند ہو جائے اور جانے کیا کیا ہو جائے۔ یہ وہی سبق ہے جو انگریزوں کے ماتھے، تجارت پر راہ معیشت بند ہو جائے اور جانے کیا کیا ہو جائے۔ یہ وہی سبق ہے جو انگریزوں کے ماتھے، ہندوستانیوں کو پڑھاتے رہتے تھے۔ تعلیم اور تجارت کی اہمیت سے کسے انکار ہو سکتا ہے مگر جب یہ وادائیات ہندوستانیوں کو پڑھاتے رہتے تھے۔ (Colonies) میں سرمایہ کاری، دباؤ اور ظلم و جور (Repression) اور اپنی امپریل آکسیوں کو بار آور اور کامیاب بنانے کے لئے، ایک خاص نقطہ نظر سے پھیلائے جائیں تو ایسی تعلیم اور تجارت اور عقل (Wisdom) سب محض سرکاری نقطہ نظر کی ہوں گی۔ نہ کہ فلاح عام کے لئے۔ وہ ڈاکٹر کا بوٹ بنانے کے لئے کچاں حاصل کرنے کے لئے مینیجر کے کارخانوں کے چاقو، قمیض شتر اور سوئی کی تجارت کے لئے ہوں گی یا کسی ایسے مذہبی پرچار کے لئے جو ”ایسا سڑ“ کی توسیع میں مدد کر سکے اور یہی کچھ ہندوستان میں ہو بھی رہا تھا۔ جس ٹیکنیکل تعلیم کا حالی

جواب دیکھ رہے تھے اس کی جانکاری (Know How) ”ایسپاز“ کہاں اور کیسے دے رہی تھی۔ یہاں پر ہندو اکبرؒ کی شاہی توپ کھسکی پروفیسر چنچے، ”جب سبولا بنا تو رند دے“۔ ادا کی کیفیت تھی اور پروفیسر of Divinity یعنی مذہب کے مبلغ تھے اور ”مشن“ اسکوں۔ اسی تعلیم پر ایسپاز کی توسیع کا کام ہوا۔ ہندو کوری وٹوانا تھن نے اپنی کتاب (۱۹۸۹) Masque of Conquest میں لکھا ہے کہ کونسل اور نمائندہ تعلیمی پالیسیوں کو میکا لے صاحب اور ان کے ہم خیال وقتاً فوقتاً حکومت کے مفاد کے لئے بدلتے بھی رہتے تھے تاکہ کونسل حکومت اپنی گرفت مضبوطی سے قائم رکھے۔ کوری وٹوانا تھن کے مطابق میکا لے کا یہ سب سے معاندانہ Hostile پروگرام تھی۔

حالی کی تجارت وانی بات یہاں تک تو درست ہے کہ تجارت اور صنعت سازی کے بغیر کوئی قوم معاشی طور پر فرد لحاظ نہیں رہ سکتی اور کبھی کبھی اس کی معاشی زندگی خطرے میں بھی پڑ جاتی ہے۔ مگر حالی سے یہ بات تو بڑے سے پرچھی ہی جاسکتی ہے کہ انیسویں صدی کے ہندوستان میں یا اس سے بھی پہلے جب انگریزی طرز تجارت اور مغربی مصنوعات ہندوستان میں عام تھیں تو ہندوستانی آخر کس طرح زندگی بسر کرتے تھے؟ ہندوستانی مسخر کی تجارت کرتے تھے؟ کپڑے ملا کر پہنتے تھے یا انہیں لپیٹ لیتے تھے؟ اور اگر سلاتے تھے تو ان کی قیمتی رہن کیسے بنتی تھی در کہاں سے آتی تھی؟ مگر حالی تو اس طرز تجارت اور مال تجارت کے حامی ہیں جو مغرب سے ہر طور طریقوں سے آئے۔ سوئی، چھچی، چاقو اور شتر کی مشاوں و ضرورتوں کے اشارے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حالی، اس ٹیکنیکل تعلیم و تجارت کے حامی تھے جو مغرب میں صنعتی انقلاب سے وجود میں آئی تھی۔ ان کی نظر میں نقل روزی، کافرن، ٹیکنیکل بھی ہے اور عملی بھی، علم فلاطوں سے بہتر ہے۔ (جو کھنکھیاں سے ورتی ہوئی ہے)۔

کس کفش روزی، علم فلاطوں سے بہتر ہے

یہ دو نکتہ ہے سمجھے حس کو مٹائی نہ اشرقی

حالی نے جس گوند سمجھ کا حوالہ دے کر اردو شعر و کواں قسم کی شاعری کرنے کی ترغیب دی اور اس کی نظر Deserted Village کا غلام پیش کیا اسی از رند و بیچ میں آگے چل کر گولڈ اسمتھ نے انگلستان کی ٹہنی تجارت کی مذمت بھی کی ہے۔ (یہ بات ممتاز حسین نے بھی لکھی ہے) اور یہ تمام اردو شاعر کا خاص تھا۔ کہ صنعتی انقلاب کے تجربات طور طریقوں نے استحصال طریق تجارت کو ترقی دی ہے جس میں Human Factor کا زوال ہوا ہے اور یہ علم انھاس کے لئے ہرگز مفید نہیں۔ نریو بیسن نے ”انٹلکٹ سوشل ہسٹری“ میں ایسی شخصیات تجارت اور شعرائے انگلینڈ کا ایسی تجارت سے تنفر کا برملا اظہار پیش کیا ہے۔ صنعتی انقلاب یقیناً تجارتی دنیا میں برومندگی کی ایک جست (Leap) تھا اور ٹیکنیکل میدان میں ایک انقلابی جہت بھی مگر اس سے جو استحصال صورت لیا

پیدا ہوئیں اس میں انسانیت اور انسانی بہرہ رومی مقصود ہو گئی۔ یورپ کے شعراء اور ادیب اسی وجہ سے اس طریقِ تہارت کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ مگر حالی شاید ن کو، فلاطون یعنی بے ٹل ہی سمجھتے رہے ہوں گے (کیونکہ عربوں کے یہاں کہاوت تھی کہ فلسفی میدانِ محل کے بھگوڑے ہوتے ہیں یہ توں حضرت علی سے منسوب ہے)۔

مقدمہ شعرو شاعری، حالی کا سب سے اہم کارنامہ ہے جس نے اردو تنقید کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کیا اور یہ صحیح ہے کہ مقدمہ شعرو شاعری، اردو کی نئی تنقید کی نسبت اول ثابت ہوا۔ وہ حالی جنھوں نے بڑے لغز سے کہا تھا کہ حکومت نے آز، دیاں تم کو دی ہیں اترتی کی راہیں سراسر کھلی ہیں انھوں نے علم و ادب کے میدان میں بھی آزادانہ گریزی شعری فکر سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا اس طرح کہ مشرق کی وہی تمام کوششیں انھیں یا تو بیکار نظر آئیں یا مشرقیوں کی ان تمام کوششوں سے حالی بے خبر رہے جن کی خبر، ان کو، انھیں کے مطابق مغرب ہی سے ملیں۔ ممتاز حسین نے اپنی کتاب ”حالی کے شعری نظریات ایک تنقیدی مطالعہ“ میں لکھا ہے

”حالی، سرسید احمد خان۔۔۔ سے اس قدر مغلوب اور مغربی افکار سے اس قدر مرعوب ہو گئے تھے کہ وہ جن باتوں کو مشرقی ادب کے حوالے سے اچھی طرح بیان کر سکتے تھے۔ انھیں بھی انھوں نے مغربی مصنفین کے توسط سے بیان کیا۔ مثلاً ارسطو کی کتاب بوطیقا کا خلاصہ ”الشفا“ اور ”اساس الاقتباس“ دونوں میں موجود ہے۔ لیکن وہ (حالی) ارسطو کی تشریح لا رڈ میکاے کے توسط سے کرتے ہیں جس کی ناقدان بصیرت مشکوک ہے۔“ (۵)

پھر بھی حالی نے جو بحثیں، مقدمہ میں ٹھائی ہیں جیسے شاعری سوسائٹی کی تاریخ ہے۔ شعری عظمت، تافہ، شعر کے لئے ضروری ہے یا نہیں، وزن کی شعر میں کس قدر ضرورت ہے شاعری کے لئے کیا کیا شرطیں ضروری ہیں اور اس ضمن میں انھوں نے تفصیل، شرح کائنات کا مطالعہ اور تعصبات الفاظ کی بحث اٹھائی ہے۔ بحر و مراثعات کی شاعری کو زیر بحث لائے ہیں۔ یہ سب بحثیں بہت مفید ہیں۔ جن سے اردو نے نچوڑی طور پر واقف تھے مگر کما حقہ نہیں۔ کتاب ”العصر“ اور نقد الشعراء وغیرہ میں بھی اس طرح کی کچھ بحثیں ہیں مگر ان سب کو یک تاری میں پر دکر تنقید کے لیے ایک نیا راستہ پیدا کرنا یقیناً حالی کا بڑا کارنامہ ہے۔ بس صورت یہ ہے کہ یہ سب اس طرح پیش کیا گیا ہے جیسے ادب کی، بہت، اس کے اوتناں نیز اس کی مختلف جہتوں سے مشرق کبھی واقف نہ ہوتا مگر مغرب کے یہ سونے اور یہ خیالات بھی انگریزوں کے ادب کے ذریعے، یہاں نہ آئے ہوتے۔ ایسی صورت میں مشرقی ادب، علی الخصوص اردو ادب، ان باتوں سے بے بہرہ رہ جاتا۔ اس کوشش میں حالی یہاں تک چلے جاتے ہیں کہ مشرقی محققین کے اقوال کو غلط پیش کر کے مغربی ادبی اقوال کو ان پر کبھی کبھی فریفت دے دیتے ہیں۔ ممتاز حسین نے لکھا

”انھوں (حالی) نے جو تفہیم ارسطو کے خیال سے متعلق، فوجہ بصیرانہ بین طوی کی پیش کی ہے

وہ کس غیر ذمہ دار اند ہے۔ محقق طوسی نے یہ کہیں نہیں لکھا ہے کہ سب سے پہلے وزن اور
نثر عربوں نے کیا بلکہ یہ لکھا ہے کہ وزن حقیقی یعنی وزن بالقافیہ کا التزام سب سے پہلے
عربوں نے کیا " شاید یہ بھی حالی کی کلونل دباؤ والی سوچ کا اپنا نتیجہ ہے۔

حالی خود تو انگریزی سے قطعی ناواقف تھے جس کا پتہ سوہی عہد الحق اپنی کتاب "چند ہم عصر" میں "عاد
حسن قادری" اور اس تاریخ اردو میں تفصیل سے دیتے ہیں۔ شاید جس کسی نے بھی حالی کو انگریزی ادب سے
برجہ کر کے انھیں جو کچھ بتا دیا، حالی نے اسی کو اہم سمجھ کر مقدمہ میں شامل کر لیا۔ یہ بات ایک مسئلہ ہے کہ حالی کے
لئے یہ ترجیح کرتا کون تھا؟ کم از کم اس راقم کو آٹم کو اس کا پتہ نہیں ہے کہ وہ کون حالی کو مٹن، میکاے، گولڈ اسمو
ورڈ ورتھ اور کورن وغیرہ کے تنقیدی مضامین یا نظریات کے ترجمے کر کے دیتا تھا؟ جہاں تک مجھے علم ہے حالی کے
دستوں اور ہم عصروں میں کوئی بھی انگریزی ادب کی اتنی سوجھ بوجھ نہیں رکھتا تھا۔ نہ شیفتہ، نہ نذیر احمد، نہ مہاراجی،
اور نہ ہی مرسید (اگرچہ وہ تقریباً ڈیڑھ سوس تک لندن میں رہے) نہ ہی مفتی صدر الدین آزاد۔ حالی پر تنقید
کرنے والوں کو بھی آج تک معلوم نہ ہو سکا کہ یہ ترجمے حالی کے لئے کس نے کئے اور پھر اتنے شغف کے ساتھ۔
یہ ایک تحقیق طلب مسئلہ ہے جسے تلاش کرنا چاہیے۔ ہو سکتا ہے کہ کرنل ہارلینڈ ہی نے حالی کے لئے یہ کام کیا ہو
کیونکہ یہ کام وہی کر سکتا ہے جو بہت کچھ ادب کا نبض شناس بھی ہو صرف مترجم ہی نہ ہو۔ پھر بہت سے بھٹکا بھی
ان ترجموں کے ساتھ حالی کے میاں ملتے ہیں۔ اب یہی کہ والٹر سکاٹ کی شاعری انگریزی ادب کی شاعری تاریخ
میں کوئی حیثیت نہیں رکھتی مگر حالی نے یہ بات بتائی کہ "والٹر سکاٹ" کی نظموں میں دو خاصیتیں ایسی ہیں جن کو
سب نے تسلیم کیا (کون سب نے؟ انگریزی ادب کے ناقدین نے یا عام قاری نے؟)

(۱) اصلیت سے بخود نہ کرنا

(۲) ایک ایک مطلب کو نئے اسلوب سے ادا کرنا۔ پہلی بات تو یہ کہ والٹر سکاٹ ایک نیم تاریخی اور نیم رہاں
طرز کا ناویں نگار تھا۔ شاعری اس نے ہی کی تھی؟ پھر روایت اور حقیقت و اصلیت میں ایک طرح کا پیرے۔
حیرت ہے کہ جو اس دور کا سب سے بڑا شاعر ہے جس نے تمثیری آف پائٹری پر کیسی کیسی باتیں کی ہیں۔ حالی کے
لئے ترجمہ کرنے والوں نے اسے بہت سرسری Casua ڈھنگ سے لیا Preface To Lyrical
Ba lads میں شاعری نظریات پر کیسی کیسی بحثیں ہیں۔ "پھر مقدمے میں جہاں نظریاتی بحثیں ہیں انھیں حالی ہیں
پیش کرتے ہیں

"ایک یورپین محقق، ان لفظوں کی شرح اس طرح کرتا ہے "مگر یہ نہیں بتاتے کہ وہ یورپین محقق ہے کون؟
مگر مسٹر جینسن نے ڈھونڈ لیا کہ وہ یورپین محقق کون ہے جس کی بہت سی مثالوں اور جملوں کو حالی نے من و عنان نقل

کر دیا ہے۔ کولرج نے ۱۸۱۸ء میں ایک لکچر شمری پر دیا تھا۔ حالی نے سب کچھ اس لکچر سے شامری میں شامل کر
 دیا ہے ممتاز حسین کی کتاب حالی کے شعری نظریات۔ ایک تنقیدی مطالعہ میں صلیہ ۵۰-۵۱ تک اسے دیکھا جاسکتا
 ہے۔ ممتاز حسین نے دونوں عبارتیں آمنے سامنے لکھ کر ثبوت فراہم کر دیا ہے جنہیں طوالت کے خوف سے اس
 مقالے میں یہاں پیش نہیں کیا جاتا۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ کہیں کہیں، حالی، کولرج اور میکاے کے خیالات کو مل کر اپنی
 عبارت 'مقدمہ' میں تیار کر لیتے ہیں۔ "شعر میں کیا کیا خوبیاں ہونی چاہئیں" کے عنوان کے تحت جو باتیں حالی نے
 'مقدمہ' کے (۶) صفحہ ۶۱ پر لکھی ہیں، کہ ایک یورپین محقق ان لفظوں کی شرح اس طرح کرتا ہے۔ "سادگی سے صرف
 لفظوں کی سادگی مراد نہیں ہے" یہ سب کولرج کی عبارت ہے۔ پھر آگے چل کر مقدمہ کے صفحہ ۶۳ پر لکھتے ہیں
 کہ "جیسی مناسبی کشش کا ذکر اس محقق (یعنی کولرج) نے ملٹن کے الفاظ کی شرح میں کیا ہے، ۱۰ روڈ میکاے کہتے
 ہیں کہ وہ خود ملٹن ہی کے بیان میں پائی جاتی ہیں۔ (۷) ایسکس انگریزی دب کی تنقیدی تاریخ میں میکاے کو کوئی
 معمولی ناقد بھی نہیں مانتا۔ میکاے کی کوئی تنقیدی تھری ہے۔" "میٹھو رنلڈ تو اسے Apostle of
 Philistines (۸) (ناثر اشدہ اور عامیہ خیال کا آدمی) کہتا ہے۔ مگر چونکہ ہندوستان کی کلونیکل حکومت میں
 اسے بڑی اہمیت، اس کی مغرب اور ہندوستانوں کی تعمیر کرنے کے باعث بھی پھر میکاے انگریزی تعلیم اور اسے
 پھیلانے کا ماہر بھی سمجھا جاتا تھا، اس لیے حالی نے بھی اسے بڑی اہمیت دی اور اسے صاحبان و دانشاں والا و تار
 بنجھا۔ تمام مصنفین کے لئے تو حالی "وڈ" اور "اس" کی ضمیر کا استعمال کرتے ہیں۔ مگر میکاے کے لیے لکھتے ہیں کہ
 "لارڈ میکاے کہتے ہیں 'بظاہر تو یہ بہت سمجھنے والی بات ہے مگر اس سے حالی کے کلونیکل دباؤ والے رویے کا بڑا چٹا
 ہے۔ میکاے سے حالی کی کچھ دلچسپی اس کے اس بیان سے بھی ہو سکتی ہے جس میں اس نے کہا تھا کہ مفلح جنت
 میں جا ہی نہیں سکتا کیونکہ جب اس کے پاس دولت اور راسخ پیسہ نہ ہوگا وہ خیرات اور کار خیر وغیرہ کس طرح کرے
 گا جس سے قرب الہی حاصل ہو (ع۔ دربار میں اللہ کے آداب سے اس کا) (یعنی دولت کا) (جیکبست) اور دولت،
 راسخ پیسہ، فی زمانہ صرف تجارت ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں جس کی حالی تبلیغ کر رہے تھے۔ تعجب ہے کہ میکاے
 کے اس قول کو کسی با اعتقاد و عیسائی (Good Christian) نے چیلنج کیوں نہ کیا کہ اس قوس سے خود بائبل پر
 صرب پڑتی ہے جہاں Sermon on the Mount میں کہا گیا ہے۔ Blessed are the Poor for
 their's is the kingdom of Heaven خیر یہاں یہ بات تو محض جملہ معترضہ کے طور پر لکھ دی گئی ہے۔
 بات تو ادب اور 'مقدمہ' کی ہو رہی تھی۔ اس تو جہاں وزن کی شعر میں ضرورت اور قافیہ شعر کے لیے ہے یا نہیں کی
 دلچسپ بحث حالی نے اٹھائی ہے، وہاں انھوں نے قول فیصل کے طور پر یورپ کے محقق کا پھر حوالہ دیا ہے۔ "یورپ
 کا محقق لکھتا ہے کہ اگرچہ وزن پر شعر کا اٹھنا نہیں ہے اور ابتداء میں وہ دونوں، اس زبور سے معطل رہا مگر وزن سے

بادشاہ اس کا اثر پڑا دیتے اور اس کا منتظر یاد رکھنا کہ ہر جا تا ہے "نہا لہا یہ محقق و سم دور دور تھا ہے جس سے حد تک
 میں اس طرح کی بحثیں اٹھاتی ہیں مگر ایسی تمام بحثیں مشرقیوں کے یہاں بھی ملتی ہیں۔ بولتے ہیں "نہا لہا یہ محقق و سم دور دور تھا ہے جس سے حد تک
 (اساساً اقباس) ابن رشتہ، رشید الدین و طوطا، ابن قدس (کتاب اللہ)، الشعر و الشعر (نہا لہا یہ محقق و سم دور دور تھا ہے جس سے حد تک)
 سب احمد قیس ابن رشتہ لکھتا ہے "شعر کی قدرت چار چیزوں سے اٹھتی ہے۔ لفظ و وزن، معنی و قافیہ،
 بحث ورن پرستی، کرد و ن شعر کا عظیم و اعلیٰ رکن ہے۔۔۔ کلام و شعر نہیں کہلا تا جب تک اس میں وزن اور قافیہ
 ہو۔" پھر وزن و قافیہ کی شرط نہ مانے پر بھی بحث ہے۔ مقدمہ میں چند معنی باتیں خرید حان نے با سبب بھیجی
 مثلاً عرب شعر کے کیا معنی سمجھتے تھے؟ کی ذیلی سرفخی کے تحت انہوں نے لکھا۔ "حالا انہ قرآن شریف میں اس
 مطلق التزام نہ تھا۔" ن کا یہ قول اور Defence درست نہیں۔ قرآن شریف میں متعدد مقامات پر کج التزام
 میں وزن بھی ہے اور قافیہ کا التزام بھی مثلاً۔ سورۃ الشمس، سورۃ الاعادیات صبح، سورۃ
 کوثر، سورۃ اخلاص، سورۃ کورت اور سورۃ رحمن میں یہ التزام دیکھ بھی جا سکتا ہے۔ پھر مقدمہ
 کے صفحہ ۳۸ (محولہ با ایلڈیشن) پر جہاں "وزن کی شاعری میں کس قدر ضرورت ہے" اور "قافیہ شعر سے
 ضروری نہیں ہے یا نہیں" میں پھر یورپ کی شاعری کو اس لیے بہتر بتایا ہے کہ اس میں بلیٹک درس اور فیض
 شاعری کا خاصہ رواج ہے۔ اس طرح شعر گوئی میں آزادی ہے اور ردیف کی نجی پابندی شعریت اور معنی کا کم تر
 خوں کر دیتی ہے۔ "قافیہ کی پابندی دئے مطلب میں خلل انداز ہوتی ہے۔" (ص ۳۹-۴۰) قافیہ اور ردیف
 کی پابندی کی مخالفت میں حالی نے خاصہ رد لگایا۔ ضائع و بدائع کا استعمال بھی انھیں پسند نہ تھا۔ اگرچہ یہ بات
 باتیں مشرقی شاعروں کا حسن بھی جاتی ہیں (خود حق کی شاعری بھی اس سے خالی نہیں) مگر اس خدشہ کی بجلی
 صورت خود، حال کے یہاں بطور نمونہ بھی کہیں نہیں ملتی۔ نہ ہی حالی نے بلیٹک درس کا کہیں کوئی تجربہ کیا جبکہ
 عبدالحلیم شرر در موعود سائنس نے بلیٹک درس میں شاعری کی ہے اگرچہ انھوں نے نہ کبھی بلیٹک درس کی تاثر
 کیونکہ اور نہ قافیہ ردیف کی پابندی کی کوئی مخالفت کی۔ حالی کا تھا ابھی اس کلویل و باؤ کی وجہ سے ہے جس کا
 بار اس مقام لے میں رکھ دیا گیا ہے، حد یہ ہے کہ "نہا لہا یہ محقق و سم دور دور تھا ہے جس سے حد تک" میں
 میں "و اے غور کو بھی حالی مغرب کی شاکست قوم" کی رعایت ہی سمجھتے ہیں کیونکہ قدیم یورپی تہذیب کے مطابق
 "جس بادشاہ کی حکمت ہو، اسی کا مذہب بھی رعایا کا ہونا چاہیے۔ Cujus ergo E grous rel ogio
 (whose is the empire his is the religion) تقریباً ایسی بات عربی تہذیب کی شاہی میں بھی موجود تھی
 جسے الناس علی دین ملوک کھم کہا گیا تھا Whose is the empire his is the religion
 فارمولہ، مگر انگریز ہندوستان میں نالز کروسیٹ تو ہندوستانی، کیا کر سکتے تھے؟ مگر انگریز بے حد ہوشیار قوم ہے اس

نے یہ دہرہ دہری کسی کالونی میں کہیں بھی نافذ نہیں کی بلکہ اس کے لئے مشن اسکول اور ان اسکولوں میں بائبل کا پڑھنا لازمی بنا کر یہ کام کیا۔ ہندوستان جیسے ذات پات اور ورثہ شرم میں منقسم معاشرے میں انھیں سماجی طور پر Up-Grade کر کے یہ کام کیا۔ معلوم نہیں حالی یہ باتیں کہاں تک سمجھتے تھے۔ پھر ڈارون، کیلڈر، درنیوٹن کی تصویروں نے یوں بھی معتقدات کو متزلزل کر دیا تھا۔ (۹) اس لیے آزاد خیالی کو یوں بھی فردوغ ہو رہا تھا جو مغربی علوم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ روشن خیالی میں تبدیلی ہو رہی تھی۔ اس طرح پیروی مغرب، ان معنوں میں بہتر صورتیں بھی پیدا کر رہی تھی جو تاریخ اور سماجی ارتقاء کی بدولت ہو رہا تھا جس سے اندھے عقیدوں اور اوہام پرستی پر چوٹ پڑ رہی تھی۔ ادبی مسائل اور انکار میں بھی تبدیلی آنا، ایک لازمی سی بات تھی۔ نئی زندگی کے نئے تجربوں کے ساتھ، پڑ نے ادبی اصول (Norms) تو بہر حال ٹوٹے۔ محمد حسن عسکری نے اپنی کتاب 'ستارہ بادبان' میں عجیب سی بات لکھی ہے۔ "غرض حالی کے زمانے سے لے کر آج تک ہمارے یہاں پیروی مغرب اسی طرح ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے ادب سے ہر قسم کے معیار بالکل ہی غائب ہو گئے۔ ہمارے نقاد کہتے رہتے ہیں کہ اردو ادب، مغربی ادب کے برابر پہنچ گیا۔ پڑانے خیال کے بزرگ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس جو کچھ تھوڑا ہی گنوا بیٹھے۔ پیروی مغرب کے صرف ایک ہی معنی ہو سکتے تھے اور وہ یہ کہ ہم مغرب کا طرز احساس قبول کر لیں (۱۰)۔ طرز احساس کا ہے میں، فکر شعر میں؟ فکر ادب میں؟ یا تدوین اب و تنقید میں؟ تہذیبی صورتوں میں؟ یا حکومت میں عسکری نے خود ہی لکھا ہے کہ "اگر اچھٹنگر کی بات مانی جائے تو ایک کچھ دوسرے کا طرز احساس مستعار لے ہی نہیں سکتا۔" اگر ایسا ہے اور یقیناً ایسا ہی ہے تو ہم مغرب کا طرز احساس کس طرح قبول کر لیں؟ (۱۱) تہذیبوں کے اپنے، اپنے فکری اور تہذیبی منطقتے ہوتے ہیں روایتیں اور ٹریڈیشن ہوتے ہیں جو شدید اوپر سے تو لگی اور جغرافیائی اثرات کا جامہ پہن لیتے ہیں لیکن اندر اندر جو نس Race اور قوم کی انفرادی اور اجتماعی نفسیات کا دھارا بہہ چکا ہے، وہ طرز احساس کو کس کس طرح سے بدلتا جاتا ہے؟ جس پر ہر دور کی تاریخ کے گہرے اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ عسکری ایسی رائے دیتے ہوئے ان تمام باتوں کو شدید نظر میں نہیں رکھتے۔ پھر خود عسکری لکھتے ہیں۔ "انیسویں صدی کے آخر میں نطشے نے عدن کیا کہ خدا مر گیا۔ ۱۹۲۵ء کے قریب ڈی ایچ ارنس نے اعدت کیا کہ انسانی تعلقات کا ادب مر گیا۔ ۱۹۳۵ء میں مارلرو نے اعلان کیا کہ انسان مر گیا۔" (۱۲) (مشرق و مغرب کی آویزش)۔ پھر مقدمہ شعر و شاعری کے بعد انگریزی اور اردو تنقید میں اتنے تصورات آپس میں گڈمڈ ہو گئے ہیں اور اتنے اختلافات بھی ابھر آئے ہیں کہ کوئی کسی کی نہیں سنتا۔ نہ ہی کسی ایک مغربی نقطہ نظر (جس میں امر کی نقطہ نظر بھی شامل ہے) کو ادب اور تنقید میں استقامت حاصل ہے۔ پھر عمرانیات اور فلسفیانہ تصورات کا الگ دباؤ، ادب پر ۲۴ رہتا ہے۔ مارکسزم، وجودی فکر، تاریخی اور سماجی نقطہ نظر، لسانی جمالیاتی اور اسلوبیاتی طرز فکر کے ساتھ

سائنسیت، پس سائنسیت اور تخلیق اور مابعد جدیدیت اور پھر مابعد جدیدیت کے بعد and
 Postmodernism اور "مابعد جدیدیت کی مفکرانہ الحان" (the poverty of Post Modernism)
 تنقید اور سب کی تنقید سورتیں، پوسٹ ریشنلزم (Post-Rationalism) اور پھر ان تمام صورتوں کے بعد
 کوششوں میں مزید تیوریوں کا جنم، ان سب نے اب میں وہ افراتفری مچا رکھی ہے کہ کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ
 راستہ کدھر ہے۔ پھر صحت کا بھی کیا معیار ہوگا؟ انھیں کے ساتھ ساتھ مادی کائنات، عقلیت، جندہ، تنگی اور خدائے
 سب دوڑتے بھاگتے رہتے ہیں۔ شعور، لاشعور اور نفسیات کی دوسری صورتیں ان سب پر مستزاد ہیں۔ یہ سب اب
 کر جی چاہتا ہے کہ حالی سے پوچھیں کہ حالی، اب "کو" اور "تا" کہ کس مغربی صورت کی ہم پیروی کریں؟ نہ میں
 مشکل میں ہیں اور کوئی راستہ بتانے والا بھی نہیں ہے۔ نہ تمہیں راغب، نہ انسانی نیکیاں جس کا تم نے استغناء کیا۔
 تمہاری ساری زندگی وہ Unconscious Tools of History والی بات جس نے تم سے یہ سب لکھوا لیا۔

(دسمبر ۲۰۰۰ء)

حوالہ جات

- ۱۔ جنرل فوٹسٹ بہ حوالہ داستان تاریخ اردو از حامد حسن قادری، ص ۵۶۸ (پہلا ایڈیشن)
- ۲۔ داستان تاریخ اردو از حامد حسن قادری، ۱۹۴۱ء، ص ۱۷۸
- ۳۔ نئی نظم دور پوراؤ دی از سلیم احمد (پہلا ایڈیشن) ص ۸۳۔ یہ بات مخزن، شیگوا اور نیٹل کالج کے لیے لکھی گئی ہے جو حد کافی گزرتے مسمرہ
نی دور کی بنا۔
- ۴۔ جو عقل سکھائی جاتی ہے، وہ کیا ہے فقط سرکاری ہے (اکبر الہ آبادی)
- ۵۔ ماں کے شعری نظریات۔ ایک تنقیدی مطالعہ از مستاز حسین۔ ص ۶۵
- ۶۔ مقدمہ شعرو شاعری، رام نرائن دال، جی. مادھوالا آباد، ایڈیشن مطبوعہ ۹۹ء
- ۷۔ مقدمہ شعرو شاعری، رام نرائن دال، جی. مادھوالا آباد، ایڈیشن مطبوعہ ۹۹ء
- ۸۔ نذیر مغلوات کے لیے حد مغل ہو متا، حسین کی کو پا لاکتہ ہے، ص ۴۵
- ۹۔ کھیل کی دو لفظی فرنی ایوٹن کے مسائل تھیں (شبی)
- ۱۰۔ مجموعہ حسن عسکری، ص ۳۶۹ مطبوعہ سنگ میل، پٹی کیشور، لاہور، ۲۰۰۰ء
- ۱۱۔ مجموعہ حسن عسکری، ص ۳۶۹ مطبوعہ سنگ میل، پٹی کیشور، لاہور، ۲۰۰۰ء
- ۱۲۔ مجموعہ حسن عسکری، ص ۵۳۷ مطبوعہ
- ۱۳۔ سید محمد عقیل، اسوسا تنقید اور رد عمل، الہ آباد، انجس تہدیب نو پبلی کیشنز، جنوری ۲۰۰۳ء

جدید اردو تنقید، محمد حسین آزاد اور نوآبادیاتی مضمرات

ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی

اردو میں نئی ادبی تنقید دراصل اٹھارہویں صدی کی مرتب کردہ اردو شعریات کی توسیع ہے۔ سو سال سے عرصے میں اس شعریات میں یوں تو مغربی تصور شعر کے ان محنت عناصر شامل ہو گئے ہیں مگر اس کی لہجہ و رنگ میں جڑیں شرقی روایت میں ہمیشہ پوسٹ رہیں۔ خود اٹھارہویں صدی کی مغلبن کے حوالے سے سادہ، سلیس اور جوش پر مبنی جن ترجمانیات کو اردو شعریات کا حصہ بنانے کی کوشش کی تھی وہ امتداد و وقت کے ساتھ منہ بہ من ہوتی چلی گئی۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں اردو تنقید پر سپر روایتی پسند رویہ حاوی رہا ہے، ہوس یا تعسف آخر میں ان کے ساتھ حقیقت پسندانہ اور پھر حقیقت پرستانہ عناصر شامل ہوئے ہوں، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اردو کے نظریات و انداز میں شعریات پیدا ہوا اور تقریباً ہر طرح کے تصورات کے کارآمد عناصر اردو شعریات میں نہ صرف یہ کہ نقل ہو گئے بلکہ ان کی جڑوں کی توسیع کا حصہ بنتے رہے۔ اہم بات یہ ہے کہ مغرب سے اثر پذیر ہونے کے طویل تجربے کے باوجود وہ اپنی شعریات پر قائم رہے یا اس کی بازیافت کی ضرورت ہر زمانے میں محسوس کی گئی۔ یہ وہی شعریات ہے جس سے ویسے سے شعر و ادب کے تعین قدر میں اردو کے ان ساقی اور تہذیبی رشتوں پر اصرار بڑھا ہے جن کے اصل پرچم فارسی اور ہندوستانی روایت کے علاوہ کہیں اور تلاش نہیں کیے جاسکتے۔ چنانچہ آٹھویں صدی کے اردو ادب و اداسیوں صدی کے اداسیوں مغرب کے نظریاتی شعور سے استفادے اور اس سے متعلق بحث و تحقیق نے باوجود اردو کی جدید تنقید کا ارتقا اپنی خصوصیت بنیادوں پر ہی استوار رہا۔

محمد حسین آزاد کو اصطلاحات معنوں میں ایک باقاعدہ تنقید نگار کا نام دیں نہ دیں، مگر اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ انہوں نے اردو تنقید کے لیے بعض نظریاتی بنیادیں فراہم کیں اور اردو شاعری کی تاریخ رقم کرنے کا پہلا سادہ نثر شاعروں کی تنقیدی درجہ بندی کی کوشش بھی کی۔ اس طرح اس کی نظری تنقید کے نمونے بن گئے۔ اس سے سامنے موجود ہیں اور انگریزی ہوئی صورت میں کسی مگر عملی تنقید کے مختلف عنصروں کو بھی مرتب کیا جاسکتا ہے۔ اس موقع پر سب سے اہم سوال یہ ہے کہ ان کے اصولی مرحلے و راہنمائی تنقید میں ہمیں کوئی مناسبت یا ہم آہنگی بھی ملتی ہے یا نہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ان کے نظریات اور عملی حقائق میں پائی جانے والی شعریاتی مغالطہ

میں نے اسے ظریف بنی سوخت کوئی ورساق و سہاق میں سمجھنے اور اس کے مضمرات کا سراغ لگانے پر مجبور رہتی رہی۔
 وہ ہم نے بنو اس پہلو کی طرف کا طریقہ و قیود صرف ہی نہ کی ہو، چوں کہ ان کے تنقیدی تصورات کے
 مضمرات تک رسائی حاصل کرنے کا سہا ہے ورنہ کے بارے میں تو واقعی راستے سے اکتانہ کا نہیں کی جا
 سکتی جب تک ان کے نظریے اور افادہ کی مہارت کی حرکت کو سمجھنے کی کوشش نہ کی جائے۔ تاہم اس سے پہلے
 ہرے سے ان کی نظری اور عملی تحسین کی نوعیت اور حرکات کو سمجھنے ضروری ہوگا۔

آزاد کی نظری تنقید کے معمولی نظریہ کے دیباچے غم اور کلام میوزوں سے متعلق سمجھ، عقل و قدرت
 اور اب حیات کے دیباچے میں ملتے ہیں جب کہ اب حیات میں شعری محسن و معنی کی نشاندہی کی
 ہوتی تنقید کا نام دیا جاسکتا ہے۔ مگر چونکہ اس ضمن میں دو حسی مصووں پر مشکوریت ہوئے، انھوں نے شعری اثر
 نگیزی کا اصل محرک معروضیت کو قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں مشرقی تصور شعر میں، کچھ موروں اور مغربی ہونے کے
 اثرات پر موشور ہونے کی شرط کا اہم فائدہ مرتے ہیں۔ مگر یہ کہ یہ مشرق کے صوم شدہ انسان کی
 نسبت ہونی امتیازی صفت خلق، اور دیگر معنوں اہمیت دیتے ہیں۔ دیکھتے ہیں کہ۔

”پس قوت نسائی بھی اس میں کافی سمجھتی چاہیے جس میں قوت گویائی داخل ہو۔ چنانچہ شعر۔

نسبت نظر کے زیادہ روز و طبیعت سے نکلتی ہے، یہی سبب ہے کہ مشرقی زبان ہوتی ہے۔

اس طرح کا معنی شعر کی تحریف کا ہونا سہاقی اظہار کی سطح پر انسان کے ذہن ہونے کا خلاف پتہ پتا ہے کہ
 مشرقی تصور انسان کے ساتھ مشرقی تصور کا ماحول اس کے ذہنی رجحان کا بخش حصہ نہیں بلکہ انسان کے تہذیب میں شامل
 ہے۔ یہاں شاید ان بات کی وضاحت کی چند ضرورت نہیں کہ مغرب کے مادی صوم میں انسان کو ایک سہاق
 ہانور سے زیادہ اہمیت نہیں دی گئی ہے جب کہ مشرق کے عقلی اور عقلی صوم میں انسان کی ماہر، قیادری خصوصیت
 قوت خلق کو ہی قرار دیا جاتا رہا ہے۔ اسی باعث اس کی تحریف حیوانی عقل کے غفلت میں کی گئی ہے۔ اس کا جدید
 مباح و سہاق یہ بنتا ہے کہ کمال ابواب نے صدقہ و جرجانی کے تصور سفر اور پر مشکور کرتے ہوئے جدید ہتھیاری
 مفکرین کے لسانی اظہار یا ڈسکورس و مشرق میں تسلیم شدہ انسان کی امتیازی صفت و قوت خلق کی دریافت کا مادی
 ہے۔ اس طرح آزاد کا انسان کی قوت گویائی و شعری اظہار کی اساس قرار دینا ان کے تنقیدی نقطہ نظر کو اردو کی جدید
 تنقید کے مباحث کے لیے بڑا بامعنی بنادیتا ہے۔ مگر یہ کہ وہ جب شاعری میں مصوری کے عناصر کی جستجو کرتے ہیں،
 تب بھی مشرقی شعریت کی پرانی اصطلاحات اور مغربی تصور شعر میں مقبول شعری طریق کار، امیجری یا دیگر
 تراشی کے لیے بنیاد فرہم کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ

”شاعر کو گویا ایک مصور ہے کہ معنی کی تصویر دل پر کھینچتا ہے اور بسا اوقات اپنی رنگینی فصاحت

سے عکس نقش کو اصل سے بھی زیادہ زیبائش دیتا ہے۔ وہ اشیاء جن کی تصویر قلم مصور سے نہ
 کھینچ کر رہا سے کھینچ دیتا ہے۔ چنانچہ ہزاروں صفحہ کاغذ بھیگ کر فنا ہو گئے مگر صد ہا سال
 سے آج تک ان کی تصویریں دسکی کی دسکی بنی ہیں۔“

محمد حسین آزاد کے بعض شعری تصورات جدید تنقیدی مباحث کے لیے ہر چند کہ خاصے معنی خیز معلوم ہو سکتے
 ہیں مگر ان کا اصل سرچشمہ وہی مشرقی نظریہ شعر ہے جس کا سلسلہ عربی و فارسی کی شعریات کے سلسلے کے طور پر
 اردو شعریات تک پہنچتا ہے۔ یہ روایت اس طرح اس کے خمیر میں اس حد تک شامل ہے کہ جب تک بعض معنیوں
 کے زیر اثر وہ شعوری کوشش کر کے اپنے بنیادی سرچشموں سے صرف نظر کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے ان کی تنقید اپنے
 اصل مآخذ سے منحرف نہیں ہو پاتی۔ انھوں نے شعری زبان کی سحر آفرینی کو جن لحاظ میں بیان کیا ہے اس میں
 رہاں کیا جہان نے (Defamiliarize کرنے) کے جدید تصور شعر سے بے کر حقیقت کا التباس پیدا کر کے
 والے طرح طرح کے جدید طریقہ ہائے فن کی نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ انھوں نے شاعری کے وسیعے سے شعری
 رہاں کی ظلم کاری کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

”مگر شاعر چاہے تو اسورات عادیہ کو نیا کر دکھائے۔ پتھر کو گویا کر دے، درختان پادری گل کو
 رواں کر دکھائے، ماضی کو حال، حال کو مستقبل کر دے، دور کو نزدیک کر دے، زمین کو آسمان،
 خاک کو طلا اور اندھیرے کو اجال کر دے۔“

آزاد کی ان نکتہ آفرینیوں کو اگر فارسی کی روایت میں تلاش کرنے کی کوشش کی جائے تو اس میں محمد علی کی
 لباب الاسباب اور شیدائین و طوطا کے تصورات کی گونج ممتی ہے، جن کی بہترین تلخیص نظامی عروضی سرمد کے
 الفاظ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

”شاعری صناعت است کہ شاعر بیدار صناعت، تساق مقدمات موهومہ کند و التیام
 قیامات منجمہ، بر آں وجد کہ معنی خرد را بزرگ گرداند معنی بزرگ را خرد و نیکو را در خلوت
 زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه کند۔ و بدایہام قوت غضبانی و شہوانی بر انگیزد،
 تا بداراں ایہام طبائع را انقباض و انبساط بود، و امور عظیم را در علم سبب شود“ (چہر مقالہ)

یہ محمد حسین آزاد کا وہ ذہنی و فکری پس منظر ہے جس پر اکتفا کرنا وہ گوارا نہیں کرتے اور بعض ایسے تصورات
 سے بھی کسب فیض کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن سے کلاسیکی مغربی تنقید سے ان کی دلچسپی کا استہساں پیدا ہوتا ہے۔
 اس لیے مناسب ہوگا کہ ان کے مغربی مآخذ پر بھی ایک نگاہ ڈالی جائے اور اندازہ لگانے کی کوشش کی جائے کہ
 زیادہ صحیح معنوں میں شعریات کے مغربی سرچشموں سے قائل اعتبار حد تک واقفیت رکھتے ہیں یا محض سنی سالی ہاتھ

وہ اپنے زور و بیان کی بنیاد بناتے ہیں۔ وہ شعر کی مہیت کے بارے میں اپنی گفتگو کچھ اس انداز سے شروع کرتے

”فہم یونان کہتے ہیں کہ شعر خیالی باتیں ہیں جس کو واقعیت اور اصیت سے تعلق نہیں۔
 قد رقی موجودات یا اس کے واقعات کو دیکھ کر جو خیالات شاعر کے دل میں پیدا ہوئے ہیں
 وہ اپنے مطلب کے موقعوں پر موزوں کر دیتا ہے۔ اس خیال کے لہجے کی پابندی
 نہیں ہوتی۔۔۔ غرض (شعر میں) ایسی باتیں ہیں کہ نہایت لطف دیتی ہیں۔ انھیں حقیقت
 سے کوئی غرض نہیں ہے۔ باوجود اس کے صنعت گاہ عالم میں نظم ایک عجیب صفت لمبی ہے۔
 اسے دیکھ کر عقل حیران ہوتی ہے۔“ (آب حیات)

یہ ایک بات ہے کہ یہی ماہر ان انداز کا موزوں کے بارے میں اپنے لکچر میں اختیار کر چکے ہیں مگر اس کا
 نہ یونانی لفظ نہیں ابہام اور الفاظ کی کیفیت ہے۔

”فی الحقیقت شعر ایک پرتو روح القدس کا اور فیضان رحمت الہی کا ہے کہ اہل دل کی طبیعت
 پر نزول کرتا ہے۔“ (نظم اور کلام موزوں)

ہاں تو وہ اپنے اس پیر میں شعر کے لیے گزاردہ صحت کا پھول بگھل جائے الفاظ کی خوشبودار دشمنی عبارت کا پرتو
 مرد و معہ تو اسے روحانی کا جوہر اور روح کے لیے آب حیات جیسی صفات کو بھی نئے انداز میں دہراتے ہیں مگر
 یہ قسمی تو مترکیات سے سوا اس کے کچھ اور پتہ نہیں چلتا کہ وہ قدیم مغربی تصورات شعر کی یا تو لفظ تعبیر
 استے ہیں یا ان پر آج کے اسلوب کی پیوند کاری کرتے ہیں کہ ان کی طبعی پوری طرح کھل کر سامنے
 آئے۔ تاہم یونانی مآخذ سے ان کے استنباط میں کوئی بنیادی حوالوں کی مدد سے سمجھنے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔
 ان تصورات سے ان میں وہ فلاطون اور ارسطو کا ذکر تو نہیں کرتے مگر کلاسیکی یونان کے حوالے کے سبب ہمارے ذہن
 و تعلق انہی میں نظر یہ سازوں کی طرف جاتا ہے۔ ویسے آد کے بیانات کی تفصیل میں جائے تو صاف پتہ
 چلتا ہے کہ انھوں نے اپنے تمام است کی پوری مارت الفاظوں اور اسٹو سے کافی واقفیت کی بنیاد پر تعبیر کرنے کی
 دشمنی کی ہے۔ فلاطون نے Republic میں شعر کے منصب کے بارے میں ضمنی طور پر ہی شہی مگر دور رس نتائج
 حاصل کیے ہیں یہ سب پیش یا قصور کو بحیثیت نقال عینیت سے دور بے دور ہونے کا فیصلہ صادر کیا تھا مگر اس
 کا دور و خیروں مثلاً Ion اور Phaedrus میں شعر کی مہیت کے موضوع پر بعض بنیادی باتیں ملتی ہیں۔ اس
 سبب سے یہی جامع ترجمانی اس الفاظ میں ملتی ہے۔

شعر جو سمجھتے ہیں وہ اپنے فن کے بل بوتے پر نہیں لکھتے بلکہ الفاظ کے زور پر لکھتے ہیں۔

اس لیے کہ ان پر شاعری کی دیوی کا سایہ ہے، جیسے سائی بیلود دیوی کے پجاری رقص کرتے ہیں تو بچے آپ میں نہیں رہتے۔ اس طرح نکھنے والے حالت جنون میں اپنے حسین نغمے لکھ سکتے ہیں۔۔۔ یا یہ کہ شاعر نازک اور مقدس ہستی ہے، لیکن اس میں قوت ایسا واس وقت پیدا ہوتی ہے جب اس پر ابھم ہوتا ہے۔ اس کے حواس جاتے رہتے ہیں اور وہ ادراک سے دست بردار ہو جاتا ہے۔

بعض خادوں کا خیال ہے کہ افلاطون نے ان الفاظ میں شاعری کی تعریف نہیں کی ہے بلکہ اس پر طنز یہ تمہرا کیا ہے۔ جب کہ بعض کا خیال ہے کہ ری پبلک نکھنے کے بعد ممکن ہے افلاطون کے نقطہ نظر میں تبدیلی واقع ہوئی ہو۔ یہاں معنویت، محض اس بات کی ہے کہ آراء کے زیر بحث تصور ستہ میں یونانی فلسفہ سے استفادہ ملتا ہے یا نہیں؟ تو شاعروں پر دیوؤں کا سایہ ہونے، لہذا مقرر رہنے میں افلاطونی تصورات کی بارگشت کسی کو بھی سنائی دے سکتی ہے مگر جہاں وہ شاعری کے موثر ہونے، اس کے حقیقت میں ضافہ ہونے اور اس کی فصاحت سے غلط پیدا ہونے کی باتیں کرتے ہیں وہاں ارسطو کے اس خیال سے استفادہ ملتا ہے، جس میں شاعر نہ نقل کو جمالیاتی عمل کہہ دیا ہے اور تخیل اور استعارے کی مدد سے حقائق، مسائل پیدا کرے یا فطرت میں موجود خدا کو پرترے کا نقطہ نظر سے ہے۔ اس طرح تصورات خواہ افلاطون کے ہوں یا ارسطو کے، آزادانہ ان کی ترجمانی کرتے ہوئے ان کے بغیر مربوط عناصر کو تھیں کر نیکی کوشش پائل نہیں کی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا ہے کہ شعر کی ماہیت کے بارے میں ان کے تصورات بعض نمایاں تضادات میں الجھ کر رہ گئے ہیں۔ ہاں یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ آزاد اپنے عہد کے معرے میں غیر معمولی طور پر منبول رومانی شعری رجحان کے ترجمان بن کر رہ گئے ہیں اور ان کا رومانی طرز بیان ان کے ماثرائی انداز فکر میں مزید ماورائیت لکھا اچھا پیدا کر دیتا ہے

آزاد نے مشرقی اور مغربی تصورات شعر سے جو غیر مربوط اثرات قبول کیے ہیں ان میں ایک اہم پہلا شعر لسانیات کا بھی ہے۔ جس کے تحت وہ آب حیات میں سنسکرت اور فارسی کے رائج سلیب طلبہ کا موازنہ کرنے والے فارسی میں رائج طرز بیان و استعارہ سازی یا، اولاً، طے انداز کا کام کا تاہم دیتے ہیں اور اس کے مقابلے میں بھاشا کے راست بیان کو زیادہ قابل قبول قرار دیتے ہیں۔ دونوں زبانوں کے اسالیب کا موازنہ انھیں اس نتیجے تک پہنچاتا ہے۔

”دونوں کے رنگ و جنک میں کیا فرق؟ بھاشا کا فصیح، استعارے کی طرف بھروسہ کر بھی قدم نہیں رکھتا۔ جو جواہر لعل نکھوں سے دیکھتا ہے اور جن جن خوش آواز یوں کو سنتا ہے یا جن جن خوشبوؤں کو سونگتا ہے، انھیں کو اپنی میٹھی زبان میں بے تکلف بے مبالغہ صاف کہہ دیتا

ہے۔ (آب حیات)

حیرت کی بات یہ ہے کہ بھاشا کے اسلوب سے آراؤ کی رغبت اور اس کے مقابلے میں فارسی کی اسلوبیت راایت کو کم تر کر دانے کا رویہ، بالآخر فارسی کے زیر اثر اردو میں رائج اسالیب کی تحقیر پر منتج ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ صرف بھاشا کی دل پذیری پر توقف نہیں کرتے بلکہ اس کی مماثلت انگریزی زبان کے یہاں اور تسلسل انگلیہار میں ڈومڈھ پتے ہیں اور یہ تک کہنے سے گریز نہیں کرتے کہ

”بیشک مہائے کا زور یا تشبیہ اور استعارے کا نمک، زبان میں لطف اور یک طرح کی تاثیر زیادہ کرتا ہے۔ لیکن نمک اتنا ہی چاہیے کہ جتنا نمک۔۔۔ نہ کہ تمام کھانا نمک۔ اس لیے تشبیہ و استعارے ہمارے مطلب میں ایسے ہوئے چاہئیں جیسے معرکہ یا دریا یا بارش کی تصویر پر نہ لکھتے، کہ اس کی کیفیت کو زیادہ روشن کر دے، نہ اتنے آئینے کہ تصویر کا اصل ہی دکھائی نہ دے۔ ہمیں چاہیے کہ اپنی ضرورت کے بموجب استعارہ و تشبیہ اور اضافوں کے انحصار فارسی سے ہیں۔ سادگی اور ظہور اصیت کو بھاشا سے سیکھیں۔ لیکن پھر بھی قناعت جائزہ نہیں کیونکہ اب رنگ، زمانہ کا کچھ اور ہے۔ ذرا نکھ کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا عجیب خاصہ کھلے جس میں یورپ کی رہا میں اپنا اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرے ہاتھ میں لیے حضر ہیں اور ہماری نظم حالی ہاتھ انگ کھڑی منہ لکیر رہی ہے۔“ (نظم اور کلام سوزوں)

اس پر منظر میں اگر آزاد کے مختلف، متنوع اور متضاد تصورات کے بین السطور پر توجہ صرف کی جائے تو ان کے ترجیحات کو نشان زد کرنا زیادہ مشکل نہیں رہ جاتا۔ پھر بھی اس ضمن میں حتمی رائے قائم کرنے سے پہلے زیادہ مناسب یہی ہے آزاد کے نظری موقف کے ساتھ ان کی اصلاحی غنہ کو بھی سامنے رکھا جائے۔ ان کی اطلاقی تنقید کے نمونوں کے طور پر ذوق مومن اور غالب کی شاعری کے بارے میں آزاد کے تنقیدی فیصلوں سے مدد لی جاسکتی ہے۔ کلام ذوق میں انھیں جو ہی من نظر آتے ہیں وہ کچھ اور اس طرح ہیں:

”عام جوہر ان کے کلام کی تازگی، مضمون، صفائی کلام، چستی ترکیب، خوبی محاورہ اور عام چہی ہے“

ان صفات کے ساتھ ذوق کی غزلوں میں چست بندشیں، برجستہ ترکیبیں، معانی کی بلندی اور الفاظ کی شکو

تیں، بہت اہم ہیں۔ جب کہ غالب کے بارے میں ان کی رائے میں طنز کا بھجہ صاف محسوس کیا جاسکتا ہے۔

”جس قدر عالم میں مرزا کا نام بلند ہے اس سے ہزار درجہ عالم میں کلام بلند ہے بلکہ اکثر شعر

ایسے اعلیٰ درجہ رفعت پر واقع ہوئے ہیں کہ ہمارے ذہن وہاں تک نہیں پہنچ سکتے۔“

۶

مگر اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے معنی آفرینی اور نازک خیال کو غالب کا شیوہ خاص بنایا ہے۔ ذوق اور غالب کے علاوہ مومن خاں موسیٰ آب حیات کے دوسرے ایڈیشن میں اس خوش نصیب شاعروں میں شامل ہے۔ جاتے ہیں جن پر آزدی کے رائے کو تہہ کروں کی رائج کردہ تعیم کے بجائے تنقیدی تخصیص کا نام دیا جاسکتا ہے۔ غزروں میں ان کے خیالات نازک اور مضامین عالی ہیں اور تشبیہ اور استعارے کے زور سے اور بھی اعلیٰ رہے ہیں۔ پہنچا دیا ہے۔ محاملات میں ان کا انداز جرأت سے ملتا جلتا ہے۔ وہ اکثر اشعار میں ایک شے کو کسی صفت خاص کے لحاظ سے ذات ثانی کی طرف نسبت کرتے ہیں اور اس ہیر پھیر سے عجیب لطف بلکہ معانی پہنچائی پیدا کرتے ہیں مثلاً

موجھ سدا دم نظارہ جاناں ہوگا

آئینہ آئینہ دیکھے گا تو حیراں ہوگا

آب حیات کے تنقیدی فیصلوں کی روشنی میں آزادی کی عملی تنقید بعض تجزیوں اور موازنوں کی بنیاد پر تنقیدی آگے کی منزلوں کا سراغ دیتی ہے۔ وہ خود کو تذکروں کی محض چند گئی جی اصطلاحوں میں اسیر نہیں رکھتے اور یہ کہی کہ اہم بات نہیں کہ ایک شاعر کو دوسرے سے ملگ کرنے کی خاطر اس انفرادی پہچان کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ اس طرح تمام حد بندیوں کے باوجود وہ تذکرہ وں کا نام نہ تنقیدی رویوں پر اضافے کا انداز اپناتے ہیں۔ اور اپنے زمانی سیاق و سباق میں الطاف حسین حالی کے مربوط و مرتبط تنقیدی تصورات کی تہہ ضرور بن جاتے ہیں۔ ان تمام صفات کے باوجود راستہ انماض اس وقت مقام حیرت بن جاتا ہے جب ہماری نظرس پہلو پر پرتی ہے کہ ان کی عملی تنقید کو بڑی مشکل سے اخلاقی تنقید کام ناموں جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ جن اصولوں کا اطلاق میں آب حیات میں ملتا ہے وہ صرف آزاد کے تحت اشعار میں ختم ہوتے ہیں، ورنہ ان کی نظری تنقید تو منسوخ۔ بند طریقے سے نوآبادیاتی نظریہ سلوی میں اسیر ہے۔ یہ محمد حسین آزاد کی نظری و راجحاتی تنقید کی مغز و نواقد نہ شخصیت کے تضادات کا ایسا پختہ ثبوت ہے جس کا تجزیہ کر کے ان کی شخصیت پر پڑنے والے مرئی اور غیر مرئی دباؤ کا اندازہ کیا بہت مشکل نہیں رہ جاتا۔

سوال یہ ہے کہ مشرقی شعریات کے زیر اثر پر رد آزاد کا دلی مزاج، و فارسی اور عرب میں رائج شعری تہجیر وں کا استعمال، اگر ان کے نظریہ شعر اور تصور سانس سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا تو اس کے اصل محرکات کیا ہیں؟ یا وہ اس ضمن میں کس حد تک نوآبادیاتی متا صدمہ کوٹے کے یہ دعوائے میں معاون نظر آتے ہیں۔

محمد حسین آزاد کے والد مولوی محمد باقر کی انگریزوں کے ہاتھ معصوبیت اور پھر شہادت یا خود آزادی کی ناقص اقدار وقت کی ہیبت اور نتیجے کے طور پر اپنی مخصوص امیج کے باعث ان کا نوآبادیاتی طریق کار کا یہ کارنامہ

ہوں بھی غیر متوقع نہیں معلوم ہوتا۔ اس ضمن میں یہ تاریخی حقیقت بھی غور طلب ہے۔ ہندو زمان میں گو زلی۔ ان کے تھاق اور تاریخ تعلیم مناسک کی اور دیوانے کی پالیسی ہے۔ بخلاف انجمن سے صدر، مندر، دیوانے کی زبانوں سے تاریخ مندر کی تصورات کی ترقی سے طرف دار ہیں۔ جس کو از اسلامہ سادق نے "مقامی زبانوں میں ایسا ادب پیدا کرنے کا نام دیا ہے جس میں مغرب کی روح سمائی ہوگی۔" لائنز کے اس موقف کو لو آج باریائی منسوب ہزاروں کی پشت بنائی حاصل ہے۔ اس لیے کہ اس طریق کار سے ہندوستانوں، زبانوں، دیوانے میں متوقع ہے اور اس کا فیہ شعوری طور پر مغربی تہذیب کی برتری کا اعتراف ہوتا ہے۔ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ کٹر ہلاند کے عملی اقدامات، لائنز کے نقطہ نظر کو آگے بڑھاتے ہیں اور انوں میں محمد حسین آزاد کے تعلیم شدہ بھی اور ان کی تہذیب اور قہار کو اپنے مقاصد کی تکمیل کا وسیع بنانے اور صورت حال کا استعمال کرنے میں چری طرح کامیابی حاصل۔ لیتے ہیں۔ چنانچہ نوآبادیاتی پسندوں کے مطابق مغرب کی تہذیب برتری کو تسلیم کرنے کا دوسرا نمونہ زیر عمل تھا جس کا پہلا مرحلہ اردو والوں کو ان کے اپنے ادب اپنی تہذیب اور اپنے ماضی قریب کی ثقافت سے یہ گھٹن کرنا اور اپنے ادب و کلمہ کی بے وقعتی کا احساس، ان کا محض خود کو ہلاند نے انجمن کے پہلے ناظر۔ میں جو باتیں کہیں ان کی ہندوستان پر محمد حسین آزاد کی نظر یہ سادگی میں صاف، صحابی رقی سے ان کے الفاظ یہ تھے

"یہ مسئلہ اس لیے متفقہ نہ کیا گیا ہے تاکہ نگار وہ جو چند موضوع کے بارے میں ترقی و تہذیبی و تہذیبی

میں پڑی ہوئی، اس کی ترقی سے ممانعت نہیں چاہتا۔" (آزاد، محمد سادق)

چنانچہ محمد حسین آزاد کے دیکھنے سے ان دو آج باریائی منسوب ہزاروں کے نقطہ نظر کو منطقی اور مدلل اسلوب میں جاتا ہے اور ان کے لیے وہ انجمن میں ایک نیا دور، انجمن اور انجمن، رشتہ اور ہلاند جیسے سریر ہوں کے خیالات کی ترجمانی زیادہ قابل قبول انداز میں ہوتے لگتی ہے۔ اس کا اندازہ ان بعض عبارتوں سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے جس میں آزاد نے اپنی رائے بیان کی ہے۔ ان کی شعرو ادب کی افادیت و مہمویت کو نمایاں کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھائی ہے

"مغربی فارسی میں اس ترقی و اصلاح سے راستے، انجمن سے مسدود ہو گئے ہیں" (آب حیات)

دیکھ

فارسی کے اثر کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو، انجمن بدلتی ہیں اور محسوسات میں عیاں ہیں، ہندوئی شیعہوں اور ستھاریوں کے چچا چچ خیاں میں آکر وہ بھی، مہتمم میں چپ پڑتی ہیں۔ چونکہ خیالات کے ادا کرنے میں جموں میں شیعہ سے جان و جان نہ رہتا۔ اس فوجی کرتے ہیں۔ بعد میں سے خیالات پیدا کرتے ہیں جو اکثر ملک عرب یا فارسی یا کستان کے ساتھ مذہبی خصوصیات رکھتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ نیرنگ خیال کے وہی محمد حسین آزاد ہیں جن کو تلمیذی مضامین کا بنیاد گزار کہا جاتا ہے۔ یہ نیرنگ اردو اور فارسی کے رائج اسلوب کے نقائص کی نشان دہی کے بعد ان نقائص کے مداوے سے متعلق ان کا کچھ غور و فکر ہیست رکھتا ہے مثلاً انگریزی زبان ترقی و اصلاح کا فلسفہات ہے یا یہ کہ۔

میں انگریزی میں دیکھتا ہوں کہ ہر قسم کے مطاب و مضامین کو نثر سے زیادہ خوبصورتی کے ساتھ نظم کرتے ہیں ورنہ یہ ہے کہ کلام میں جان ڈالتے ہیں اور مضمون کی جان پر حصار کرتے ہیں لیکن ہمیں کیا ہن کر ہمیں اپنا تئیں دیکھ کر شرمائیں، کاش ہم جو ٹوٹی پھوٹی نثر لکھتے ہیں، اتنی ہی قدرت نظم پر ہو جاوے، جس کے اعلیٰ درجے کے نمونے انگریزی میں موجود ہیں۔

مگر وہ اپنی عملی تنقید میں اس نوع کے کسی نو بہ دیتی نظریے کو عدم مناسبت کے باعث استغناء نہیں کرتے اور اپنی نظری در عملی تنقید کو دو تخت بنا لیتے ہیں جس کے نتیجے میں ان کے نظریہ اور عمل کے مابین ایک غلط فہمی ہوتی ہے جو بالآخر اس مغربی یا نو مستعار نقطہ نظر سے بڑھتا ہوتا ہے جو نہ ان کا مزاج سے نہ ترتیب اور نہ ان کا طبع۔ چنانچہ آزاد کی تنقید جدید اردو تنقید کے بے جزوی طور پر با معنی ہونے کے باوجود کسی فکری تضاد کے بجائے سیاسی محرکات کا نمائندہ ہیں جان ہے۔

ماہ خلد، ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر، کثرت نمبر ۲، ۲۰۰۲ء، دہلی، برائے ایک ہفت روزہ

سافارِ کتاب و کوی

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Hushain Syalvi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120121

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

اردو تنقید اور نوآبادیاتی فکر

ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی

اردو میں نئی ادبی تنقید کی تاریخ گزشتہ سو سال کے عرصے میں جن انقلاب آفریں تبدیلیوں سے دوچار ہوئی۔ اس کے نتیجے میں یہ بات بڑی آسانی سے کہی جاسکتی ہے کہ اردو کے ادبی اور شعری سرمائے کی تفہیم اور اچھی یا بری شاعری کی پہچان کے پیمانے دوسری ترقی یافتہ زبانوں میں لکھی جانے والی تنقید کے برابر رکھے جاسکتے ہیں، لیکن اس پورے زمانے میں ہم نے مشکل سے ہی پیچھے پٹ کر یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ ہم نے اپنے اپنے ادب اور تہذیب کو سمجھنے اور اس کی حیثیت متعین کرنے کی خاطر جو اصول و معیار متعین کیے وہ کس حد تک ہمارے اپنے کلاسیکی سرمائے سے اخذ کیے گئے تھے۔ گزشتہ برسوں میں نوآبادیاتی فکر کے حوالے سے مشرق و مغرب کی مختلف زبانوں میں اپنی ادبی تاریخ پر نظر ثانی کرنے اور ادب کو تہذیبی و ثقافتی اظہار کے طور پر دیکھنے کا جو سلسلہ شروع ہوا ہے اس کے نتیجے میں، تہذیبی سیاق و سباق میں ادبی نظریہ ساری کے محرکات کا مٹا دینا ایک خاص اہمیت کا حامل ہو گیا ہے۔

سنہ ماٹھے کی دہائی میں فرار فینن کی کتاب "The Wretched of the Earth" نے لوگوں کی توجہ اس بات کی طرف مبذول کرائی کہ تیسری دنیا کے پس ماندہ ممالک بالخصوص وہ ممالک جو برطانوی یا مغربی استعمار کے زیرِ تسلیم رہے ان میں مغربی فکر کے زیر اثر خود پٹی تاریخ اور اپنے ماضی کے مطالعے کا انداز کس طرح حکمران طاقت اور اقتدار کے تابع رہا اور ان ملکوں میں اپنے ماضی و حال کی تاریخ کو نئے سرے سے لکھنے کے کیسے کیسے روپیے سامنے آئے۔ ستر کی دہائی میں، یڈورڈ سعید کی کتاب "Orientalism" نے اس انداز فکر کو زیادہ مربوط اور مضبوط بنادیا اور اس میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ یڈورڈ سعید نے اپنی کتاب میں لوگوں کے نظریہ صداقت، نظریہ علم و نظریہ اقتدار کے ارتباط سے استفادہ کرے ہوئے اس بات کا احساس دلایا کہ محکوم قوم کے اعمال، انداز فکر اور اظہار و سائنس کیوں کر اقتدار یا حاکم قوم کے زیر اثر تبدیل یا مسخ ہوتے چلے جاتے ہیں۔ برطانوی سامراج نے زیادہ تر قوموں کے لسانی اظہار اور طریقہ فکر کو سیاسی کنٹرول کے وسیلے کے طور پر کس طرح استعمال کیا؟ اس کا تجزیہ کرنے کے دوران برطانوی نوآبادیاتیات میں مذہب، تہذیب و تاریخ، ادب اور سماجی مطالعات کے نہایت وسیع

اور مقبولیت سے کام لیا گیا ہے۔ لیکن یہاں صرف اس پہلو سے سروکار رکھنے کی کوشش کی جائے گی جس پر ہمارے

ادبی تاریخ اور ادبی شعری نظریہ سازی کے محرکات و عوامل سے ہے۔

انیسویں صدی کا نصف آخر اردو کے شعراء ادب کی نظریہ سازی کے ضمن میں بنیادی ہیئت بنائے گئے۔

۱۸۵۷ء کے بعد کے زمانہ میں اردو تنقید کا نو پسند دور سے باہر نکلی۔ اسی زمانے میں اردو کے کچھ شعری

سرمایے کے مربوط اور منسوط پائے کا سلسلہ شروع ہوا اور اسی دور میں مغرب کے بعض ادبی نظریات، تنقید

روایوں کو اپنی اور آفاقی اصول و معیار کی حیثیت حاصل ہوئی۔ اس نئے فکر کے اثرات اسے ہمہ گیر اردو ادب

کا بہت بڑے کچھ تقریباً سو سال تک اردو کے نظریہ شعراء ادب میں مغربی فکر کو وحدت پسندی طریق کار کے طور پر استعارے

کیا جا رہا ہے۔ نتیجے کے طور پر کسی نے اردو کی شعری اصناف میں زوال آمدگی کے عناصر تلاش کیے۔ کسی نے

قصیدہ، مثنوی اور مرثیہ کو اردو کا رفتہ قرار دیا، کسی نے ہماری شاعری کی عیب سے تو انہیں اور مستحکم صنف غزل کو نظر پر

کوئی کے پانچوں پر پرکھنے کی کوشش کی، کسی نے رد شعری کے بڑے حصے کو جاگیر دارانہ شعرے کی عمارت

نام دیا، کسی نے شاعری کو محض سماجی اظہار کے طور پر دیکھنے کا انداز اختیار کیا اور اس کے رد عمل میں دوسرے نئے

نے ادب میں جنسی اور نفسیاتی محرکات کی ہیئت منوانے کی کوشش کی۔ تو بہت یہاں تک پہنچی کہ کبھی مغربی روایوں

شعری تحریک کے زیر اثر مرتب ہونے والے اصولوں و قطعی اصولوں کا اعتبار حاصل ہو، کبھی ہر طرز کی شاعری

شاعری کی تین آوازوں کے چوکھٹے میں رکھ کر دیکھنے کو مقبوضت حاصل ہوئی اور کبھی عداوت و تباہیوں میں

دبہا کوئی اظہار کی تفہیم کے ایسے وسیلے کے طور پر استعمال کیا گیا گویا یہی انداز متنازعہ مزید ترقی طریق کار

سکتا ہے۔ تنقید کے مطرلی اصول و ضوابط اور شعری تدابیر نے اردو میں ادبی تفہیم اور تھیں قدر کو پیش طور پر

بلندیوں سے آشنا کیا۔ مگر انکار و نظریات کی سادگی میں اس بات سے یکسر سرف نظر کیا گیا کہ ادب کے کچھ

نظریات ایسے تھے جو ہماری اپنی تہذیب و ثقافت سے خد کیے گئے تھے ورنہ تحریرات میں کون سے یہ کام

شامل ہوئے جن کا ہماری ثقافتی قدروں سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ خواہ تھے کہ ان سوالات کا جواب ہمیں رد تنقید

کی موجود و صورت حال میں نہیں بلکہ اس کے محرکات میں ملے گا۔ اس کے لیے ہمیں سو سال پہچنے کی طرف توجہ

دیکھنا ہوگا اور ان عوامل کا تجزیہ کرنا ہوگا جس کی تشکیل میں برصغیر، اٹلی، محمد حسین آزاد، اربلی جیسے دیگر لوگ

سب سے زیادہ اہم اور نمایاں تھے۔

مغربی استعمارات کو جتنی اور کل حیثیت ملا تو ۱۸۵۷ء میں حاصل ہوئی۔ مغرب سے پہلے کی سانی اور غنیمت

پالیسی نے مغربی تہذیب کی برتری کا اعتبار قائم کرنا شروع کر دیا تھا۔ اورٹ ویمو کا ج، رائل ایشیاٹک سوسائٹی

اور نیشنل سیمینری، رائل کالج، لکھنؤ، مدرسا اور بنارس اور آگرہ کے کالج کی ترقی و ترقیت پسندی اور ترقی

شعرا نچر کے حالات کے بیان پر متوجہ ہوں۔ غور ہے کہ گھڑی کی شرعی سے نیا۔ ت
 اور زبان میں ادا کیے جائیں۔"

نچر کے حالات سے سرسید کی مراد کیا تھی اور نچر حقیقت نگاری، عقیدت پسندی اور تجریت کے اثبات سے
 سرسید نس طرن کا تہذیبی اور دلی شعور عام کرنا چاہتے تھے، اسے سرسید کے اس تصور تہذیب کے قاعدا میں زیادہ
 بڑا طریقہ پر سمجھا جاسکتا ہے جسے انھوں نے مذہبی، سماجی، تعلیمی اور دلی شریات کے ساتھ مربوط کر کے ایک
 مرتبہ فکر میں ڈھالنے کی کوشش تھی۔ یہاں صرف ایک حوالہ کافی ہوگا جس میں اس سرسید اللہ حسن نے اپنی
 کتاب "سرسید ورحالی کا تصور فطرت" میں طویل تجزیاتی جائزے کے عداہا نتیجہ میں طرن پیش کیا ہے
 "سرسید پہلے مسلسل شے پسوں نے مغرب انکار کو مسلمانوں سے ہوں روانے کی خاطر مہم
 چائی اور ایک منظم تحریک کی بنیاد لی۔۔۔ اور یہ کہ۔۔۔ سرسید کی تمام خیالات انہی کی بنیاد پر
 لاشکوں پر تھی، ایک تو فطرت اور دوسرے عقل۔ فطرت کا تصور انھوں نے خصوصیت کے ساتھ
 چیز کا معیار بنایا تھا۔۔۔"

شخص ارحمن فاروقی نے "اب حیات کے حوالے سے اپنی استقامت، اندکی نظر یہ سازی اور تاریخ نویسی کی تہہ
 نہیں مروجوں کی شہادت کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے تمہید کے طور پر یہ بات واضح کی ہے کہ "میں کوئی مسلمان
 بدوستان میں کسی طرن کا نشان سنا ہیہ کرنا چاہتا تھا۔" ان ضمن میں انھوں نے مرزا ہادی رسائے ہوں شریف
 راوڈ کے نیم خود نوشتہ کہہ ہوں ہر حصوں کی مثال پیش کی ہے جس کو رسوائے انگریزوں کے الفاظ "سیا ہی حور پر
 درس، خلقی شہرت سے ہمیں، ہر کا کی مدرست سے واستہ اور اور شرعی جھکی کسی دیکھی چیز کو ناپسند کرنے
 "اے شخص یا کر" کی حیثیت سے جرات۔ "محمد حسین آزاد" اپنی حد تک اس کردار سے مختلف ضرورتی پہتے
 میں مکرورہاتی کا خیال سے کہ نکلے یہ شعری عقائد میں اب حیات کے فارجداروں کے اہل روالی، کیا جس
 لرن کا ہوں سرمد حسین جیسا کوئی نہیں، کہتا تھا۔

نوآبادی فکر کی ترقی و اشاعت کے معاملے میں محمد حسین آزاد کے متعلق کا یہ حوالہ ہے کہ جدید طرن
 ہر کی تحریک میں ان کی کاوت سے طرن یاروں کی وودارایت کےسے ورجیل ہوجاتی ہے جس کی مثال کے طور پر علی نقیب
 شاہ سے لے کر نظیر اکبر آبادی تک کی کاوشوں کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس کے اپنی نوعیت میں سے فوٹوگرافی
 دست کو موزوں در سب سمجھا "راشوں کیا ہیں" اور انھوں کی رویت میں شامل شدہ آشوب و طرنی مختلف در
 متلوغ میٹوں میں پیش کیے جانے والے نمونوں سے غماش ہوتا۔ ان ضمن میں سب سے ہمت یہ ہے کہ ہم
 نگاری کے جو قائل توجہ اور اہم نمونے، نظیر اکبر آبادی نے پیش کیے تھے ان کو نظر انداز کیا گیا۔ ان سب پر پیش کیا

حمیا کہ نواب مصطفیٰ خاں شیفہ کی کتاب 'مکملش' ہے خازن میں نظیر اکبر آبادی کو بہ زاری اور سوتی شاعر قمر اور سید جبار کے بعد نظیر کی شاعری کو اردو کے اشرافیہ نے ثابت باہر کر دیا تھا۔ حالانکہ ہالراہنڈ آزادیاں حالی جس نوع کی نظریہ کی ترویج میں مصروف تھے اس کی روایت نظیر کے یہاں موجود تھی جس کو صرف نام نہاد اخلاقی تصور کی بہمنز چمکانے کی کوشش کی گئی۔

اعلاف حسین حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں اصولی اور اطلاقی دونوں اعتبارات سے ادبی نظریہ ہزاری روایت کے جس شعور اور جس وقت نظر کے ساتھ کی ہے وہ ہماری نگاہوں سے مخفی نہیں لیکن حالی بھی جس طرح پیروی مغربی کو اردو شاعری اور نئی معیار بندی کا پیادہ بنا کر پیش کرتے ہیں وہ بھی غیر شعوری طور پر امپیریل ایجنڈے کی تکمیل میں تعاون دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔ ادبی استناد بندی کے جو معیار آب حیات اور مقدمہ شعر و شاعری کے ذریعے قائم ہوئے انھوں نے آج تک ہماری تنقید کو بچی گرفت میں رکھا ہے۔ آزدگی تاریخ نگاری میں ان زبان اور سلوب بیان کا جو موثر اور توانا رول تھا کم و بیش وہی رول حالی کی منطقیت اور استدلال نے مقدمہ شعر و شاعری کے ذریعہ ادا کیا۔ محمد حسین آزاد نو ذلتی طور پر اپنے والد کے مستحب ہونے اور اپنے آپ کو محض حرم پائے کے شکنجے میں کسے ہوئے تھے مگر حالی ذاتی اور نفسیاتی طور پر اس طرح کی کسی ذاتی اسیری کا شکار نہیں تھے تاہم اپنی تمام مشرقیت پسندی، تہذیبی اور ثقافتی بیدار مغزی اور نیک نیتی کے باوجود امپیریل ایجنڈے کے فروغ میں معاون ذمہ دار ثابت ہوئے انھوں نے اقتدائے مصحفی دیر سے بجات حاصل کرنے اور پیروی مغربی کرنے کی رکالت اپنے ایک شعر میں کی تھی اس کو نظریاتی طور پر فروغ دینے کی کوشش کی امپیریل ایجنڈے کے نفاذ کا مسوہا پر غیر دانش مندانہ نہ تھا کہ اس کے زیر اثر بغیر کسی دلیل اور حاجت کے حکومت کو اپنے ماضی اور اپنی روایت سے انحراف کا پیغام دے دیا جاتا۔ چنانچہ سب سے پہلے گدسک ورثے کو بے وقعت ثابت کرنے کی ہم روایت شاعر اور کلاسیکی شعور رکھنے والے عاموں اور ایسوں کے ذریعہ چن کی گئی اور بعد کے مرحلے میں راونجوت کے طور پر مغربی فکر و ادبی اصول و معیار کو قافی معیاروں کی حیثیت سے قبول کرنے کی تلقین کی گئی حالی نے پیچھے شعر و شاعر اور شعر کی تاثیر سے متعلق جو بحثیں اٹھائیں اس میں مغربی فکر کو مرکزی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ شاعر کے لیے حالی میں شرطوں کو زمینی قرار دیتے ہیں، ایک یہ کہ وہ تخیل کا مستحکم کرے، دوسرے تفصیل لحاظ میں نگار ہے اور تیسرے یہ کہ مطالعہ کائنات میں مصروف رہے۔ یہ تینوں پیمانے انگریزی کے ادبی انضباط سے آئے تھے۔ ان پیمانوں کی پیش کش میں وہ جس طرح کی وضاحت کرتے ہیں اور مطالعہ کائنات کو جس طرح سطحی مشاہدے تک محدود کر دیتے ہیں وہ مشرقی تصور کائنات کی بکسر لگی کرتا ہے۔ اسی باعث ان کو تصدیق، بشوئی اور غزل کی روایت ہے جو عائن نظر آتے ہیں اس میں سے بیشتر کائنات مشرق کے تصور کائنات سے ہے۔ وہ سادگی، اصیت اور جوش

شاعری کی بنیادی خوبیوں کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، مگر ابن رشیق، قدامہ، ابن صدوق اور دوسرے عربی اور لاری کے مشرقی نظریہ سازوں کے نام لینے کے باوجود شاعری کی ماہیت کے سلسلے میں ان کو نظیر نہیں بناتے۔ اپنی نظریاتی عمارت مغربی فکر کی بنیادوں پر استوار کرتے ہیں اور ملٹن کے حوالے سے سادگی، اصلیت اور جوش کو اس مدلل انداز میں اچھی شاعری کا پیمانہ بنا کر پیش کرتے ہیں کہ ان کی نظریہ سازی مغرب کی رومانی تحریک کے نظریات سے ہم آہم ہو جاتی ہے۔ شاید یہی سبب ہے کہ بعد کے اردو شاعروں میں اختر شیرانی، ساجد حیدر، حیاتوں اور ہمارے شاعری، سادگی، اصلیت اور جوش کے پیمانے سے زیادہ ہم آہنگ معلوم ہوئی ہے۔ اصلیت کی تعریف کرتے ہوئے انگریزی شاعری سے جو مثالیں وہ پیش کرتے ہیں ان میں انہیں بہترین نمونہ بھی انگریزی کے رومانی شاعر ورڈز ور تھ کی شاعری میں ملتا ہے ان کو ورڈز ور تھ کا کسی پھول کے مختلف اجزاء کے نام معلوم کرنے اور اس کو حقیقت اور ماہیت کے طور پر جاننے کا عمل، اصلیت و مطالعہ کائنات نظر آتا ہے۔ حالی شعر کی خوبیوں کا معیار ملٹن کے بنائے ہوئے ان رہنما اصولوں کو قرار دیتے ہیں جو اسکور کی سطح کی تدریس کی خاطر نظموں سے انتخاب کے ضمن میں پیش کیے گئے تھے، مگر وہ ان اصولوں کو علی الاطلاق قبول کریتے ہیں اس کی تصدیق ایک یورپی محقق سے چاہتے ہیں اور میکاے کی رائے کو سہ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

ملٹن نے ان (خوبیوں) کو چند غظوں میں اس طرح پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شعر کی خوبی یہ ہے کہ سادہ ہو، جوش سے بھرا ہو اور اصلیت پر مبنی ہو۔ ایک یورپین محقق ان لفظوں کی شرح اس طرح کرتا ہے۔۔۔ جس مقناطیسی کشش کا کہ اس محقق نے ملٹن کے الفاظ کی شرح میں کیا ہے، لارڈ میکاے کہتے ہیں کہ وہ خد ملٹن ہی کے یون میں پائی جاتی ہے۔

واضح رہے کہ یہ وہی لارڈ میکاے ہیں جنہوں نے اپنی تعمیسی پالیسی کے لیے ایسے طریق کار کے استعمال پر زور دیا تھا جس کے نتیجے میں ایسے ہندوستانی تعلیم یافتہ پیدا ہو سکیں جو رنگ و نسل کے اعتبار سے ہندوستانی اور کردار اور روح کے اعتبار سے برطانوی سامراج کا نوآبادیاتی مائل ہوں۔ حالی نے اگر نظریاتی تعبیر کو یہیں تک محدود رکھ دیا تھا جب بھی قیمت تھی، وہ مغربی پیانیوں کی بنیاد پر محمد حسین آزاد ہی کی طرح اردو کے کلاسیکی سرمائے کو سہاوا الاعتبار ثابت کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے۔ لکھتے ہیں

”رہا وہ کلام جس میں نہ سادگی، نہ اصلیت نہ جوش، تینوں چیزیں نہ پائی جا میں، سو ایسے کلام سے ہمارے شعرا کے، یون بھرے پڑے ہیں۔ کیوں کہ ہماری شاعری زیادہ تر اب و قہم کے مضامین میں منحصر ہے، عشقیہ یا مدحیہ۔ عشقیہ مضامین اکثر غزل، مثنوی اور قصائد کی تشبیہ میں بانڈھے جاتے ہیں اور مدحیہ مضامین زیادہ قصائد میں۔ سو ان تینوں صنفوں

یہ سب باتیں سن کر وہ بے حد غصہ ہو گیا۔ وہ نے کہا کہ "میں نے تم کو یہ سب باتیں سننے سے روکنا چاہتا تھا۔" وہ نے کہا کہ "میں نے تم کو یہ سب باتیں سننے سے روکنا چاہتا تھا۔"

[illegible]

انہی کتابوں میں خود لکھی تصدیقات سے یہ اردو ادب میں امر اور رواج کی وقیمت رکھتی ہیں۔
 اس میں ہر دور کے عالم کا ایک ایک حصہ ہے۔ اس میں اس حد تک کی بات ہے کہ وہ کتب کے
 اردو ادب کی ایک کتاب کے طور پر نظر آتی ہیں اور یہ ایک وہ ادب ہے جس کے طور پر تصدیق
 ہیں اس لیے ان میں تصدیقات میں تصدیق کے لئے آئے ہیں۔ ان تصدیقات سے یہ امر و رواج
 کا ادب کا ایک حصہ ہے۔ اس میں تصدیقات تو اس سے ہیں۔ اس میں تصدیقات کے لئے آئے ہیں۔ اس میں تصدیقات
 کے لئے آئے ہیں۔

[illegible]

مرسید آزاد، حالی اور ڈپٹی نڈر کے معاصرین اور متاخرین میں یوں تو کئی اور ایسے نام بھی جاسکتے ہیں جن کی تحریروں نے نوآبادیاتی فکر کو مستحکم کرنے اور اس کو فروغ دینے میں اہم رول ادا کیا، مگر ان کے ساتھ ہی ایسے فکر کا روں کی تعداد کچھ کم نہیں جنہوں نے لگاتار مزاحمت کا انداز اختیار کیے رکھا۔ اردو ادب میں حسب الوطنی کی تحریک اور ذاتی اور مذہبی اقتدار پر اصرار کرنے والے ادیبوں کی تحریروں سے اس ضمن میں مزاحمتی رویے کی پوری تاریخ بکریا جاسکتی ہے، مگر اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ ادبی اور تنقیدی نظریہ سازی کے معاملے میں جہدِ اول محمد حسین آزاد اور الطاف حسین حالی نے انجام دیا، بعد کے نظریہ شعر کا ارتقاء اسی جہت میں ہوا۔

ہندوستان میں مغربی فکر کی آمد کے اندر تین متنوع اور غیر محسوس تھے کہ انیسویں صدی کے اختتام تک ہندو فکری مداخلت کا گہن بھی نہ گزرتا تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ مغرب کے فکری غلبے نے مسلمات کی حیثیت حاصل کر لی۔ اس لیے امداد ام اثر، عبدالرحمن بجنوری اور قدیر نے بعد کے نقادوں میں آل احمد سرور، کلیم الدین احمد اور محمد حس عسکری کو مغربی اصولوں اور پانوں کے استعاروں کے لیے کسی قسم کا حواز فراہم کر کے ضرورت بھی پیش نہ آئی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم ہر مغربی فکر کو نوآبادیاتی اندز فکر کا نام دے دیں۔ اس لیے کہ مشرقی مذاہب اور علوم کے سلسلے میں اختیار کیے جانے والے مغربی طریق مطالعہ کے نقائص کی تلاش کی تحریک بھی ہمیں ان نئے دینی نظریات سے ملے ہوئے ہے جن کو مغرب میں فروغ ملا۔ اب نوآبادیاتی فکر کے آغاز اور اس کے محرکات کی پوری رویت ہندوستانی ادبیات کی سوسائٹ تاریخ میں محفوظ ہو چکی ہے، اس لیے اس کے مطالعہ اور معروضی جائزے کا مناسب وقت آ گیا ہے کہ آج ہم اس سوسائٹ تاریخ کا معروضی فیصلہ سے دیکھ سکتے ہیں۔

ماخذ: ابراہیم تاجی، ڈاکٹر، معاصر تنقیدی، پ. ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷،

حالی اور مقدمہ شعر و شاعری: امتزاجیت کی اولین مثال

ما بعد / رد نوآبادیاتی تناظر میں

ڈاکٹر قاضی عامر

حالی^(۱) کے مقدمہ شعر و شاعری کے بارے میں دو باتیں ہمیشہ یاد رکھنے کی ہیں مگر حالی کی تنقید پر لکھنے والوں نے ان میں سے کسی ایک بات کو بھی اپنے پیش نظر نہیں رکھا، ایک تو یہ کہ وہ اردو میں پہلی امتزاجی / ہنرمندی^(۲) (Hybrid) تنقیدی دستاویز ترتیب دے رہے تھے، دوسرے یہ کہ وہ اردو کے پہلے^(۳) نفاذ میں مغربی نہیں۔ ہمیں ان پر لکھتے ہوئے اردو تنقید میں اس کی تقدیم کا خیال رکھنا چاہیے ورنہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اس شرق کی مخالفت علم و عمر وں، بیاد اور، بچ کی نہایتا تک فصا سے، ہر نکل کرتا کر، نگاری کی اس طرح تناظر میں ایک نیا رنگ و پ دے رہا ہے۔ صریح طور پر یہی غرض ہے کہ اس کے امتزاجی تنقید^(۴) کی بنیاد رکھ رہے تھے۔۔۔ کلیم الدین احمد و رحمن و رانی جو واقعہ سے جان سے وابستہ کر کے اس کی تنقید کو رد کرتے ہیں آج انہی بنیادوں پر ان باتوں حضرت کی تنقید کا راہی نہیں ہے۔ حال ہی دن انا قدیم تھے، حاتم سادات نہیں۔۔۔ اگر حالی نے سوویں صدی کے نصف آخر کے مغربی، قدیم سے واقف نہ تھے تو کیا خود کلیم الدین احمد و رحمن و رانی جیسے آج کے دانشور، سوویں صدی کے نصف اول کے مغربی، قدیم سے واقف نہ تھے؟ اس بارے میں ہمارے ہاتھ میں تاریخی راپ اولیٰ وغیرہ سے واقفیت حاصل ہونی چاہیے۔۔۔

(۲)

حال کی یہ تنقیدی دستاویز جو روئی ہوئی امتزاجی تنقیدی دستاویز ہے جس سے تنقیدی انصاف پر مشتمل ہے

(الف) ادب (شعر) اور ادبی معیار کا تعلق

(ب) شعر (ادب) کی نسبت

(ج) ادب کی شعری انصاف پر مبنی تنقید

کسی تنقید کے ساتھ ساتھ ہر میں اس میں ان کی جگہ پر ایک نیا دور و وقت شامل ہے۔

اردو تنقید میں ادب اور زندگی کے رشتے پر بحث کا آغاز حالی کے مقدمہ شعر و شاعری سے ہوتا ہے۔ ادب اور
 نقالی، عکاسی یا نمائندگی کے تصورات پر بحث مغربی انتقاد میں افلاطون اور ارسطو سے شروع ہوئی۔ افلاطون کا نام
 اور شاعری سے خوفزدگی اور ارسطو کی کٹھن رس کے حوالے سے خیال رانی ادب اور معاشرے کے تعلق کی ہی
 مختلف جہات ہیں۔ بجا کسا آج جب ہم مابعد "مابعد جدیدیت" یا مابعد تنصوری کے زمانے سے فکری تعلق رکھتے ہیں
 اور ادب و زندگی کے تعلق پر کچھ اور زاویوں سے نظر ڈالتے ہیں خود ہمارے زمانے میں بھی حالی کی اٹھائی ہوئی یہ
 بحث اس قدر فرسودہ بھی نہیں ہوئی نقل، عکاسی اور نمائندگی کی جگہ تشکیل کے تصورات نے ضرورتی ہے لیکن زندگی
 اور ادب کے رشتے پر جو سوالات حال نے قائم کیے تھے وہ آج بھی کچھ بدلی ہوئی شکل کے ساتھ ادبی مباحثات
 کے اہم سوالات میں یہ اور بات کہ اب اس سوال اور کی نوعیت بدل گئی ہے۔ اردو میں جدیدیت سے واسطی (رُچہ
 واسطی کا لفظ ان کے لیے موزوں نہیں یا ان کی پیچھے ہے) رکھنے والے ناقدین تو جدیدیت کی اپنی من مانی تشریح کر
 کے اسے (ادب کو) مغرب کی نئی تنقید اور سہولیات کی طرح نہ زمان و مکان کر کے دیکھتے ہیں مگر مابعد جدیدیت
 تو ادب اور زندگی کے رشتے پر تکثیریت پر مبنی گفتگو کی اہل ہے مگر جراویں ہے کہ اردو کے مابعد جدید ناقدین شمس
 الرحمن فاروقی کی شروع کی ہوئی جدیدیت کی تحریک کے اولین سبق کو بھلا نہیں سکے اور ہر پھر کر صرف و محض ادبی
 قدر کی دہائی دینے لگتے ہیں۔ تنقید کی دنیا میں کاش کوئی باسعی لفظ نہیں مگر بسا اوقات یہ کہے بنا کوئی چارہ نہیں رہتا
 کہ کاش اردو کے مابعد جدید ناقدین نے یونان کی مختصر کتاب کوئی ڈھنگ سے پڑھا ہوتا تو وہ آج ادب فاروقی کی
 حکمران سے گریز کرتے۔ ادب اور زندگی کے تعلق پر باسعی گفتگو ابھی تک اردو کے مابعد جدید ناقدین کے ناخن پر
 قرض ہے۔ یہاں پر کچھ سوالات کی شکل میں مابعد جدید تنقیدی ڈسکورس میں موجود کچھ مباحث کی طرف اشارے
 کیے جا رہے ہیں تاکہ حال کی اس بحث و فرسودہ قرار دینے والوں کی اوجہ اس طرف بھی مرکوز ہو سکے۔

(الف) ارسطو سے اور ہارٹس تک مغرب کی روایت میں ادب اور زندگی کے رشتے کی بابت جو کچھ سوچا گیا ہے
 اور تصور نقل، نمائندگی پر جو مباحث سہولیات سے مابعد جدید تنقید میں اٹھائے گئے ہیں کیا وہ از کار رفتہ ہیں۔
 دریدہ، فوکو اور لیونار کے تصورات کی معنویت کا دروازہ کیا تحریکیت کے منتقل میں کھلتا ہے اور اس سے لے کر
 مابعد جدید مفکرین کیا مابعد الطبیعیات کے جبر کو توڑنے کی کوشش میں مصروف نہیں رہے؟

(ب) کیا روایات، مابعد نوآبادیات کا تنقیدی نظام بھی تجربہ کی ہے یا اس کا کوئی تجسیمی پہلو بھی ہے اور
 دریدہ کی تشکیل، فوکو کے عملیاتی تصورات اور "ایڈورڈ سعید" کی لائق خمیس نظریہ سازی (مابعد نوآبادیاتی تنقید
 کے اساسی نظریہ ساز) کیا محض متن مرکوز ہیں یا ان میں کوئی زندگی اس میں دلچسپی بھی پائی جاتی ہے؟

(ج) تھیوہی، امانجد جدید تنقید کو ثروت مند بنانے والوں میں ایک کثیر تعداد ان مفکرین کی ہے جو مارکسزم تعبیر نو کر رہے ہیں، ان میں سینٹر ماسٹر، جیمس سن، لیبری ایگلسن کے اسکاٹلینڈ ذکر میں۔ خود لیون تارلسکی اس قبیہ کے بھرور ہے ہیں۔ درید اور فوکو کو غیر بھی مارکسزم سے دلچسپی دکھاتے رہے ہیں۔ خد خیر دیود راسر نے کہاں پڑھا ہے کہ یہ سڑکوں پر احتجاج کرنے والے دگ نہیں تھے۔ درید اور فوکو کی سوانح عمریاں بتاتی ہیں کہ یہ عملی طور پر بھی مزاحمت کرنے والوں میں شامل رہے ہیں۔

(د) دیوندا سر اور فصیل جعفری نے نارنگ، رشنی اور شب حونی جدیدیت کی محنت میں مابعد جدید تنقید کے تصورات کو سبک کرنے کی کوشش کی ہے انھوں نے بودریلار کے تصور شبیہ کی غلط تعبیر کی ہے۔ تصور شبیہ بھی تصور حقیقت کو سمجھنے میں معاونت کرتا ہے۔ اس حوالے سے بودریلار، کوثری فلیکس اور ڈیویز کے تصورات کو جاننا ضروری ہے جو ہمیں ایک بار پھر ادب اور زندگی کے رشتے پر اپنی توجہ مرکوز کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ کیا حقیقت اور تشکیل حقیقت کے تصورات پرانی بحث کے نئے روپ نہیں ہیں؟

(ر) مابعد جدید تنقید کے متنوع رجحانات میں نئی تاریخیات، ہائیتیت اور، حوں دوست تنقید بھی شامل ہیں، کیا یہ تینوں رجحانات صرف و محض ورق اساس، متن اساس ہیں یا ہماری زندگی میں بھی اس کی کوئی معنویت بنتی ہے؟ اس ساری بحث کو لایٹنی مریکہ کے بے مثال ناویس نگار، ریکز کے ذہل نعام لیتے وقت کی تقریر کے نواں مختصر اقتباسات پر ختم کیا جاتا ہے جو ادب اور زندگی کے رشتے پر نئے سرے سے روشنی ڈالتے ہیں۔

"میں یہ سوچنے کی جسارت کرتا ہوں کہ یہ ہیبت ناک حقیقت، نہ کہ ادب میں اس کا اظہار، وہ شے ہے جو سوڈیش اکیڈمی آف لیٹرز کی توجہ کی مستحق ہوئی ہے۔ ایک ایسی حقیقت جو کاغذی نہیں ہے بلکہ ہمارے اندر رہتی بہتی ہے، اور جو ہر لمحے ہماری بے شمار روری ردوانہ اسوت پر منتج ہو رہی ہے اور جو ایک سیر نہ ہونے والا حقیقت کے منجے کو شاداب رکھتی ہے، جو درد اور حسن سے معمور ہے، اور یہ دارا گرو اور یادوں کو اسیر کو مہیچن جس کا محض ایک ذرہ ہے جسے تقدیر نے جنم دیا ہے۔ شاعر اور گداگر، موسیقار اور پیغمبر جنگ باز، زور بد معاش۔ اس بے رگام حقیقت کی تمام مخلوقات۔ ہم سب کو تخیل کے در پر کم ہی صدا لگانی پڑتی ہے، کہ ہمارا سب سے بڑا مسئلہ تو ایسے پابند اظہار پارے کی تلاش کا رہا ہے جو ہماری زندگیوں کی حقیقت کو قابل یقین بنائے جس ہماری مدد کر سکے۔ یہی، میرے روستوں، ہماری منہائی کا عقدہ ہے۔" (۵)

آج ہی کی طرح کے ایک دن، میرے استاد ویم فاکز نے کہا تھا، 'میں انسان کے خاٹے

ہندوستانی ذہن میں اس طرح کے سوال پیدا نہیں ہوتے اور کیا یہ محض آواز بانکاروں کے کسی ایجنڈے کی نشانی ہیں؟
 پھر اس احتراست کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو The Post-Colonial reader کے مدیران نے شکلاں

"Hybridity occurs in post-colonial societies both as a result of conscious moments of cultural suppression, as when the colonial power invades to consolidate political and economic control, or when settler-invaders dispossess indigenous peoples and force them to 'assimilate' to new social patterns. It may also occur in later periods when patterns of immigration from the metropolitan societies and from other imperial areas of influence (e.g. indentured labourers from India and China) continue to produce complex cultural palimpsests with the post-colonialised world." (۷)

- حالی اپنی اس تنقیدی دستاویز کے پہلے حصے میں شعر و ادب اور معاشرے کے تعلق سے ان بنیادی سوالوں کو اپنے تنقیدی عمل کا حصہ بناتے ہیں
- ۱۔ شعر کی مدح و ذم
 - ۲۔ شعر کا ملکہ وہی یا اکتسابی
 - ۳۔ شعر اور سیاست
 - ۴۔ شعر (اب) کی تاثیر۔۔ عملی مثالیں
 - ۵۔ شاعری اور شاعری کے تعلق کا تعلق اجتماعی تناظر
 - ۶۔ شاعری اور معاشرہ۔۔ ایک دوسرے پر اثر پذیری
 - ۷۔ قومی اور شخصی ریاستیں (حکومتیں) اور شعر و ادب کی ترقی
 - ۸۔ بری شاعری (موضوع کے اعتبار سے) کے معاشرے پر اثرات
- شعر کی مدح و ذم پر جو سوالات حالی نے اٹھائے ہیں اس کے بارے میں کہا جا چکا ہے کہ یہ فلاسفوں کے

[illegible]

شعر و ادب کی تاثیر کا معائنہ بھی اسی بصیرت سے جزا دیا ہے جس کا ذکر سیاحت اور ادب کے تعلق کے باب میں آیا ہے لیکن یہ زیادہ اہم بہت ہے۔ فرد سے لے کر معاشرے تک شعر و ادب کے اثرات سے انکار ممکن نہیں۔ ریب کا ردہ، نوعی تصور زیادہ پرانا نہیں ہے اور یہ بھی درست کہ وہ (ادیب) رومانٹس ہوتا مگر دریاں ضرور دلتا ہے۔ وہ اپنے شہدوں (اصلی) کے روئے اپنی بہار میں (سورمائی) کا اثبات کرتا ہے۔ سادتر یاد کہ اور دریدہ انفرادی کی زندگی کی جنگ میں محض اپنے لفظوں کے ساتھ شامل نہیں تھے بلکہ عملی طور پر بھی شریک تھے، یہ ادب کے رد، نوعی تصور کا ایک رخ سہی مگر وہ بے تخلیقی عمل کی تاثیر سے جو جنگ لڑتا ہے وہ زیادہ اہم ہوتی ہے، حالی بھی تخلیقی عمل کی تاثیر کی ہیست کا قائل ہے۔ در اس تاثیر کی کئی جہات کو واضح کرے پر بھی قدرت رکھتا ہے، اس حوالے سے عمر نسبی رہائی کی تاثیر و رد کی کے گہم کی تاثیر و رد کی مثالیں قابل غور ہیں۔

شاہِ عمری شائستگی کے رہاے میں فردِ غزنی و ترقی پاتی ہے یا ناشائستگی کے زمانے میں یہ سوال دراصل قوموں کے عروج و زوال کی سیاسی قوت اور علمی فتوحات کے تناظر میں اٹھتا ہے۔ یکساں اس سے بھی بڑھ کر جو بات حالی کے شعور میں موجود ہے وہ یہ ہے کہ کیا شاہِ عمری معاشرے کے تابع ہے یا معاشرے کو بدلنے کی قدرت رکھتی ہے۔ یہ سوال بھی حالی کے اٹھائے ہوئے سابق سواہل سے جزو ہے۔ وہی اور اکتسابی کی بحث سے بے کراصل قیادت کے مسئلے تک حالی کے ہاں مختلف چیزیں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ ویرانیِ حالی میں یہ سوال ہماری تنقیدی باتوں کا ایک اہم باب رہا ہے۔ دوستان لکھنؤ، رنجنتی اور حالی کے زمانے کے غزنو گویا مردوں کی تخلیقی باتوں کو ہم سے باہر ماحول میں دیکھا ہے۔۔۔ خراب معاشرے صورتِ حال خراب (خلاتی لحاظ) شاہِ عمری پیدا کرتی ہے

یہ نہیں مگر ہم نے اپنے تخلیقی سرمائے کو اسی زوئیہ نظر سے دیکھنے کی کوشش ضرور کی ہے۔ حالی اس باب میں دو مومن کیفیت میں مبتلا تھے، کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ ان باتوں میں سبب اور نتیجے کا لازمی رشتہ موجود نہیں ہے۔ حالی نے بعد تنقید نے اسے حریف آخری سمجھ لیا اور ہم نے دبستان لکھو، ریشی اور حالی کے ہم عصر غزل گو شاعروں، معاشرتی جدال کی پیداوار قرار دے دیا، حالی یہ سب کچھ نہیں چاہتے تھے۔ وہ تو محض ایک امکاں کا اظہار کر رہے تھے مگر زمان کے دل کی بات تو یہ تھی۔

”مگر چہ رائے جوشا عری کی نسبت اوپر بیان ہوئی کس قدر صحیح ہے مگر اس کو بھی بے سوچے سمجھے قبول کرنا نہیں چاہیے۔ جو لوگ اس رائے کے برخلاف ہیں وہ کہتے ہیں کہ گرچہ علم کی ترقی سے الفاظ کے معنی محدود اور بہت سی باتوں کی واقفیت کے خیال محو ہو گئے ہیں۔ مگر رہا نہیں پہلے کی نسبت زیادہ پکدار اور اکثر مقاصد کے بیان کرنے کے زیادہ لائق ہوتی جاتی ہیں۔ بہت سی تشبیہیں بلاشبہ اس زمانہ میں ریکار ہوئی ہیں مگر ذہن نئی تشبیہیں اختراع کرے سے عاجز نہیں ہوا۔ یہ سچ ہے کہ سائنس اور سائنکس جو شیے خیالات کو مردہ کرنے والے ہیں لیکن انہیں کی بدولت شاعر کے لیے نئی تشبیہات و تشبیلات کا زوال ذخیرہ جو پہلے موجود تھا مہیا ہو گیا ہے اور ہوتا جاتا ہے اور وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ سوسائٹی کے ترقی کرنے سے انجینیشن یعنی تجسس کی طاقت ضعیف ہو جاتی ہے بلکہ ان کا قول ہے کہ جب تک انسان کا یہ عقار ہے کہ ابد کے ساتھ ہمارا رشتہ مضبوط ہے جب تک بے شمار اسباب اور مواقع جن کا انکار نہیں ہو سکتا چاروں طرف سے ہم کو گھیرے ہوئے ہیں۔“ (س ۱۰۸)

حالی پر ان مباحث کے حوالے سے نوآباد کار ذہن، ذہنیت کا معمول بن جانے کا الزام/تہمت لگائی جاتی رہی ہے، در شاید لگائی جاتی رہے گی کہ حالی ان تہمت گزاروں کو دکھائیں، خالقیت کا پابند/مدعی نظر نہ آئے۔ یہ تو درست ہے ادب/تحمید مکارم اخلاق کو راہ راست پر رکھنے والے، دی صیغہ لہام نہیں موتا، ہوتی لیکن لکھنے والا اپنے زمانے کے زندہ سواد کا سامنا تو ضرور کرتا ہے حالی بھی اخلاقیات کے باب میں مغرب کا قبیح نہیں بلکہ مابعد ۱۸۵۷ء اپنے زمانے کے اخلاقی زوال کی ہر جہت کا سامنا کر رہا ہے۔

”شعرا مگرچہ براہ راست علم اخلاق کی طرح تلقین اور تربیت نہیں کرتے لیکن از روئے انصاف اس نوع علم اخلاق کا نائب مناب اور قائم مقام کہہ سکتے ہیں۔ اسی بنا پر صوفیہ کرام کے ایک جمیل اندر سلسلہ میں سماع کو جس کا جزو و معظم اور رکن رکین شرع ہے وسیلہ قرب الہی اور باعث تصدیق النور و تزکیہ باطن مانا گیا ہے۔“ (س ۱۰۸)

منجانبہ ہم یہ بات کیوں بھول جاتے ہیں کہ حالی زاہد شک نہیں آیا سنجیدہ تھا، اور غزل گو شاعر بھی ہیں جو
 حریت اور جمالیات دونوں پر یک وقت مائل ہو سکے کی مساحیت رکھتے ہیں دنیا کے کئی اور بڑے ناقدین کی
 مروجہ رائے کے ذہن کی بڑائی محض طبعی اور خدائی (اگرچہ اسی تنقیدی استوارز حالی نے اپنی مقامات پر اپنے خدق
 درہنہ ہونے کا ثبوت بھی دیا ہے) میں نہیں بلکہ اعجاز و قبول اور امتزجیت (hybrid ty) میں بھی پوشیدہ ہے
 جس کے بارے میں البعد نوآبادیات ناقدین کا خیال ہے کہ یہ تا بعد سہل بننے کی بجائے مزاحمت کا شعور پیدا کرتی

ۛۛ

Colonial hybridity in this particular sense is a strategy
 premised on cultural purity and aimed at stabilizing the
 status quo. In practice it did not necessarily work. In that
 way anti-colonial movements and individuals often drew
 upon Western ideas and vocabularies to challenge
 colonial rule. Indeed they often hybridized what they
 borrowed by juxtaposing it with indigenous ideas
 reading it through their own interpretative lens, and even
 using it to assert cultural alterity or insist on an
 unbridgeable difference between colonizer and
 colonized. Thus Gandhi's notion of non-violence was
 forged by reading Emerson, Thoreau and Tolstoy even
 though his vision of an ideal society evoked a specifically
 Hindu vision of Ram Rajya or the legendary reign of Lord
 Rama. Thus too the theory of Negritude was articulated
 in a very French idiom and drew upon French intellectual
 traditions. Hybridity or mestizaje is more self-consciously
 invoked as an anti-colonial strategy by some Caribbean
 and Latin American activists, most notably the Cuban

Writer Roberto Frnandex Retamar. In a landmark 1971 essay Retamar writes that our mestizo America is unique in the colonial world because the majority of its population is racially mixed it continues to use the languages of our colonizers and so many of their conceptual tools are also now our conceptual tools" (۹)

یہ درست ہے کہ درڈ میکالے کی تعلیمی پالیسی کے حوالے سے تحریر شدہ دستاویز کی بنیاد کے تناظر میں کہ "ہم اس عظیم سے ایسے مقامی باشندے پیدا کرنا چاہتے ہیں جو بلحاظ نسل / خون / رنگ تو مقامی ہوں لیکن عادات و اطوار میں مغربی" ظاہر مزاحیت کا عمل تو آپادکار کے تابع مہمل افراد بنانے میں معاونت کرتا دکھائی دیتا ہے اور فرز فین کی کتاب "کالی جلد، سفید نقاب" سے بھی یہی متبادر ہوتا دکھائی دیتا ہے لیکن بعد کے بعد دور آبا دیات ناقدین / دانشوروں نے بھی طور پر نوآباد کاروں کی مشا کو پڑھنے کی کوشش کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا واقعی مہذب بنانے کا مشن ان کا (نوآباد کار) نصب العین بھی تھا یا نہیں۔ ہوی کے بھابھا، نگوچی، رابرٹ یگ اور اینا سو جیا اس حوالے سے اب قومیت، ثقافت اور شناخت کے سوالوں کو اور تناظر میں دیکھتے ہیں۔ (۱۰)

یہ تمام ناقدین رابرٹ یگ کی آواز میں امتزاجیت کو نوآباد کار کے متقابل مزاحمت کا حوالہ تقسیم کرتے ہیں۔

وہ امتزاجی اصناف ادب اور مطاہرہ ثقافت کے بارے میں لکھتا ہے کہ

'A hybrid genre of this kind says something about contemporary, social problems, social contradictions, its politics are in its articulations, even its articulations of inarticulate states of being - it has no quick solutions, and may well have no immediate solutions at all. Like post colonialism itself, it offers challenge rather than solution in the first instance and allows its audiences themselves to interpret its new spaces with relevant meanings of their own" (۱۱)

اور کے وہ ناقدین جو رد نوآبادیات تنقید کی ضابطہ بندی کی پیروی نہیں کرتے بلکہ کچھ عمومی کلیات کو مد نظر رکھ

کرنو آبادیاتی زمانے کے ادب کا مطالعہ کرتے ہیں اس امتزاجی عمل کو حقان محض قرار دے کر خود میں بہت تاثرات دیتے ہیں کہ ان کی اپنی ذاتی کارکردگی میکالے کی اسی تشکیل دہنی کی چوڑکار ہو گئی ہے۔ امتزاجی تاثرات ہی کی پیچیدگی کو سمجھنے کی بجائے اسے ذاتی خدائی قرار دے کر اس کے رد عمل میں اسی مبکالین دہنی تشکیل سے تاثر میں اپنے ادبی سرمائے کا جائزہ لیتے ہیں۔ (مثال فتح محمد ملک کے ڈپٹی نذیر احمد اور محمد حسین آزاد پر مصامین) گویا وہ خود ایک ذاتی غلامی کا شکار ہو جاتے ہیں ان ناقدین کے برعکس حالی اس امتزاج کو نوآبادکاروں کے مقابل انتمالیات کی بجائے مزاحمت بناتا ہے، ادب اور معاشرے کے تعلق کے حوالے سے اٹھائے گئے مباحث میں حاد شرق اور مغرب کی مثالوں سے یہی امتزاج / پیوند کاری کا عمل بروئے کار لاتے ہیں۔ وہ نہ تو احساس کمتری کا شکار ہیں اور نہ ہی اسے جتنی خفگانہ ان دونوں کی جگہ وہ خود احتسابی کے عمل سے گزرنا پسند کرتے ہیں۔

(۴)

اگر ادب کا کردار حالی کے نزدیک معاشرتی ہے تو پھر ادب کی وضع کاری، جمالیات و ریوٹھیک کا ایک خاص تصور بھی ان کی تنقیدی سرگرمی کا ایک انوٹ حصہ ہونا چاہیے اور ان کے پاس ہمیں ایسا دکھائی بھی دیتا ہے۔ اپنی اسی امتزاجی تنقیدی دستاویز کے اگلے حصے میں وہ ادب کی وضع کاری / ریوٹھیک و جمالیات سے ہی سرکار رکھتے ہیں اس حصے میں حالی بطور خاص تین باتوں پر زور دیتا ہے۔ شعری ماہیت اور شکل و صورت پر بحث کرتے ہوئے وہ نیچرل (فطری) شاعری کو ہی مثالی شاعری قرار دیتے ہیں۔

یہ تو درست ہے کہ حالی خاطر خواہ طور پر انگریزی زبان و ادب سے، قیمت نہ رکھتے تھے لیکن انھوں نے نے اردو ذوق و تہذیب و کالریج کا نام ضرور سن رکھا تھا اور وہ ان کے شعری کارناموں کے اس حصے سے متاثر بھی تھے جسے نیچرل (فطری) شاعری کہا جاتا ہے۔ ہماری سادہ مزاج تنقید نے یہاں بھی حالی کو اس درجہ پر ہی مجرم قرار دیتے ہوئے حالی کے ذہن کو سمجھنے کی غلغلہ نہ کوشش نہیں کی۔ ہمیں دیکھنا چاہیے کہ حالی کے شعری نظریات کی تشکیل اور تشکیل (اسے تشکیل اور رد تشکیل کا ایک غیر ختم سلسلہ بھی کہا جاسکتا ہے) کس طرح ہوئی۔ حالی نے خاستہ مشرقی علوم شعری روشنی سے اپنی طبع خدا داد کو جلا دی۔ ذرا ان کے محبوب ادیبوں اور دوستوں دوران کے ادبی غزلات پر غور کیجئے۔ حالی کے ذہن میں پچیس شاعری کا جو تصور موجود ہے اس کے متنوع تناظرات کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔

۱۔ حالی نے فارسی اور عربی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی۔

۲۔ حالی کے پسندیدہ فارسی شاعر اور نثر نگار سعدی ہیں۔

۳۔ حالی عربی شاعری کے ذمینی پن کے زیادہ قاتل ہیں۔

۴۔ حالی پر غلام مصطفیٰ حاکم شیفتہ کے اثرات میں جو خود عربی شاعری کی لطیف و حقیقت پسندی زندگی میں نے زیادہ قریب ہیں۔

۵۔ حالی کو مشرقی شعری سرمائے میں موجود مہارت اور غیر فطری عناصر سے نفور نہیں تو احتراز سے درج ہے۔ اس ناظریت میں حالی کے چہرے شاعری کے تصور کو محض مغرب کی نقالی نہیں سمجھا جاسکتا ہے یہاں بھی حالی احتراز سے پسند و نقد کے طور سے آتے ہیں۔

’اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج کل جو نیچرل شاعری کا لفظ کٹر لوگوں کی زبان پر جاری ہے اس کی کسی قدر شرح کی جائے۔ بعض حضرات تو نیچرل شاعری اس شاعری کو سمجھتے ہیں جو نیچریوں سے منسوب ہو یا جس میں نیچریوں کے مذہبی خیالات کا بیان ہو۔ بعض یہ خیال کرتے ہیں کہ نیچرل شاعری وہ ہے جس میں خاص مسلمانوں کی یا مطلقاً کسی قوم کی ترقی یا تنزل کا ذکر کیا جائے مگر نیچرل شاعری سے یہ دونوں معنی کچھ علاقہ نہیں رکھتے۔ نیچرل شاعری سے وہ شاعری مراد ہے جو لفظاً و معنی دونوں حیثیتوں سے نیچرل یعنی فطرت یا عادت کے موافق ہو لفظ نیچرل کے موافق ہونے سے یہ غرض ہے کہ شعر کے الفاظ اور اس کی ترکیب و بندش تاہم قدور اس زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو جس میں وہ شعر کہا گیا ہے کیونکہ ہر زبان کی معمولی بول چال اور روزمرہ اس ملک والوں کے حق میں جہاں وہ زبان بول چال کی ہے نیچرل یا سیکنڈ نیچرل کا حکم رکھتے ہیں۔ پس شعر کا یہاں سے جس قدر کہ ضرورت معمولی بول چال اور روزمرہ سے بعید ہوگا اسی قدر ان نیچرل سمجھا جائے گا۔“ (ص ۱۸۳)

’نیچرل کے موافق ہونے سے یہ مطلب ہے کہ شعر کا مضمون اس کے خلاف ہو گا وہ ان نیچرل سمجھا جائے گا۔ معنی نیچرل کے موافق ہونے سے یہ مطلب ہے کہ شعر میں ایسی باتیں بیان کی جائیں جنہیں کہ ہمیشہ دنیا میں ہوا کرتی ہیں یا ہونی چاہئیں۔ پس جس شعر کا مضمون اس کے خلاف ہو گا وہ ان نیچرل سمجھا جائے گا۔“ (ص ۱۸۳-۱۸۵)

ادب کے اقتباس میں موجود فکر کی تشکیل / رد تشکیل ایک دروازے سے رتی ضروری ہے۔ اس اقتباس کو پڑھنے والے قاری سے ایک خاص ذاتی وضع کے تناظر میں پڑھنا ہے اور نیچرل نیچرل در نیچرل کا لفظ دیکھ کر ہلکا افتاد ہے اور ہمیں کسی تحلیل و تجزیے کے یہی کہ جاری کر دیتا ہے کہ حالی بیرونی مغرب کے مریض ہیں۔ حالی دراصل اس ’عربی ادب کی ذاتی رد / اصطلاح کو خاص مشرقی / ذاتی مفہوم میں استعمال کر رہا ہے۔ شاید وہ اردو کے پہلے اور

۱۰ ذریعہ ہمارے معرلی اب تنقید سے مختلف رویوں اور مصطلحات کو اپنے (۱۰) کی نظر میں معارف کرانے کی کامیاب و شش کی ہے (اس کا ذکر آگے تفصیل سے آئے گا) انھوں نے اس طرح شوق اور مغرب کی فکر میں امتزاجیت پیدا کر کے ان تنقیدی حوالوں کو عالمگیریت کا احساس عطا کیا ہے۔ نچلے شاعری کے باب میں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ دراصل وہ شاعری کو مبالغے اور فوق الفطرت عناصر سے دور رکھنا چاہتے ہیں اور اپنی اسی خواہش کی راہ پر چلتے ہوئے پھر شاعری تک جا پہنچتے ہیں۔

شاعری کی وضع اور ماہیت کے حوالے سے حالی نے دو باتوں کی میں یہی تو یہ کہ شاعری تخلیق کرنے کے لیے شاعری کے لیے کیا شرطیں ضروری ہیں اور دوسری یہ کہ شعر کو کن خوبیوں کا حامل ہونا چاہیے۔ شعر کے لیے نہ دہری ہے کہ وہ تخیل کی وہی خاصیت سے مستغنی ہو۔ کائنات کا مشاہدہ رکھتا ہو اور پھر اسے اپنے تخلیقی عمل کے لیے موزوں سلوب اختیار کرنے پر قدرت کامل ہو۔ انیسویں صدی میں تخیل کی بحث نئی نہیں ہے۔ انیسویں صدی سے بھی قبل تنقید میں بنی تخلیقی محرکات کو لہام کا درجہ یا گیتھیا میوز (Muse) گردانا گیا تھا وہ بھی دراصل تخیل کی ہی ایک شکل تھی جسے بعد میں بہت زیادہ مربوط انداز میں کارج نے پیش کیا۔ علم نفسیات کی بے پناہ تحقیقات میں بھی تخیل کی یافت پر بہت توجہ دی گئی۔ حالی تخیل کی تعریف اپنے تصور دہ کی رو سے وضع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسے (تخیل کو) اس قدر بنگام نہیں ہونا چاہیے کہ اس سے مبالغے اور فوق الفطرت کو راہ پانے کی جگہ مل جائے اور حقیقت / اصلیت کی جگہ ایک تخیاتی / نیا تشکیل پائے۔ درست ہے کہ حال کا لہجہ کی متعین کردہ تعریفات اور تخیل کی درجہ بندی سے کما حقہ واقف نہیں ہیں، وہ تخیل ادبی اور تخیل عالی سے آگاہی نہ رکھنے کی وجہ سے تخیل اور واقعہ کی بحث میں نہیں اچھٹے بلکہ تخیل کو قوت میترہ کے تابع رکھنا چاہتے ہیں تاکہ تخیل کا عمل لکھنے والے کو کسی ایسی دنیا میں نہ لے جائے جو ان کے نزدیک غیر حقیقی اور اصلیت سے دور ہو۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ حالی کا لہجہ کی عالی میں ٹھوکر کھاتے ہیں لیکن ایسا نہیں ہے۔ وہ یہاں بھی قوت میترہ کو اپنے نقطہ نظر کے تابع رکھ کر اس کی تعریف متعین کرتے ہیں، اس کے درست ہونے یا نہ ہونے پر تو بات ہو سکتی ہے (ہادی حسین نے اپنی کتاب ”شاعری و تخیل“ میں تخیل اور حقیقت کے تعلق پر اچھی بحث کی ہے۔ ملاحظہ کریں مذکورہ کتاب کا باب چہارم شاعرانہ تخیل اور حقیقت (۱۲) لیکن یہ بوجہ کارڈین کی تقلید نہیں بلکہ امتزاجیت کی مد سے اپنی زمیں سے جڑے رہنے کی ایک سعی ہے۔ یہاں پر حالی ایک آدرش پسند رومانوی فرد کی بجائے ایک حقیقت بین فدا نظر آتے ہیں۔ وہ قوت میترہ کو تخیل کی طرف اذان بھرنے کی اجازت تو دیتے ہیں لیکن فرائی اسے وہیں سے زمین سے آتے ہیں۔

”تخیل یا مجسمین کی تعریف کرنی بھی ایسی ہی مشکل ہے جیسی کہ شعر کی تعریف کرنا ہے۔“

اس کی، ہیئت کا خیال ان لفظوں سے دل میں پیدا ہو سکتا ہے۔ یعنی وہ ایک ایسی قوت ہے کہ معنومات کا خیر و جز تجربہ یا مشاہدہ کے ذریعہ سے دہن میں پہلے سے مہیا ہوتا ہے یہ سروسر کر ترتیب دے کر ایک نئی صورت بخشی ہے اور پھر اس کو الفاظ کے ایسے ڈکٹن پیدا میں جوہر کر کرتی ہے جو معمولی چیزوں سے بالکل یا کسی قدر الگ ہوتا ہے۔ اس تحریر سے ظاہر ہے کہ تخیل کا مل اور تعریف جس طرح خیالات میں ہوتا ہے۔ اسی طرح الفاظ میں بھی ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض وقت شاعر کا طریقہ بیان ایسا نرالا اور عجیب ہوتا ہے کہ غیر شاعر کا ذہن بھی اہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہی ایک چیز سے جو کبھی تصورات اور خیالات میں تعریف کرتی ہے، وہ کبھی الفاظ عبارت میں۔“ (ص ۱۳۴)

مطالعہ کائنات اور تخصّص الفاظ حالی کے نزدیک شاعری کے لیے دو دیگر کارآمد شرائط ہیں۔ یہاں بھی حالی دراصل اپنے اسی مذاق شعر کے مطابق، جوان کے خاص سیاسی و تربیتی تناظر، عربی شاعری سے دلچسپی، ادب و شعر میں ”اتہار حقیقت نفس الامری“ یا انگریزی شاعری انتقید کے محدود مطالعے سے مرکب ہوا تھا، تخیل پر مطالعہ کائنات کو عادی قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں، ممتاز حسیں نے اس ضمن میں حالی کی ذہنی کارکردگی کا جو تجربہ کیا ہے وہ متوازن اور غیر جانبدارانہ ہے لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ حالی کا ذہن نوآبادی کا رنگی مذاق طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ پی خدائی یا طبائی کا ثبوت دیتا ہے۔ نظریہ شعر کی تشکیل میں یہ بات آج اہم ہے یا نہیں یا اس وقت اس وضع کے نظریہ شعر کے اتہار میں بڑی شاعری ممکن تھی یا نہیں۔ ہم بات یہ ہے کہ حال جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی روت بدی نہیں دیسی داد (Native) ہے۔ یہاں ممتاز حسین اور وارث علوی کے برمل اقتصادیات کے ساتھ ساتھ ان مباحث کے حوالے سے حالی کے خیالات بھی دیکھئے

”شاعری ہو کہ فکشن دونوں کی بنیاد حقیقت نفس الامری (Fact) پر نہیں بلکہ ایسے ممکنات پر ہوتی ہے جن کا واقع ہونا اغلب ہوتا ہے یعنی اس میں ٹھوس مکانات واقع ہونے کے پائے جاتے ہیں۔ حالی ارسطو کی مدکورہ بالا فکر سے نا آشنا ہونے کے باعث جس کا حدودہ ورڈ زور تھا اور کولرج دہنوں ہی کرتے ہیں۔ حقیقت نفس الامری کے پھر میں پھنس کر رہ گئے۔ جس کے مسائل سے تاریخ تو مکھی چا سکتی ہے لیکن ادبی تخلیقات وجود میں نہیں آتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ جس حد تک کہ خارج کی دنیا یعنی تاریخی شعور یا کہ تاریخ کا شعور اور ہنگامہ حالی کے ذہن پر تانیا نے برسا، ہوا تھا انہیں حقیقت نفس الامری کا پیہ دہن میں رکھنا ضروری تھا کیونکہ شعور، حقیقت الامری کے رابطے سے کوئی ٹھوس فکر اختیار کرتا ہے۔“ (۱۳)

”مگر ہم یہ تسلیم بھی کر میں کہ چوں کہ حالی نے کالرج کو نہیں پڑھا اس لیے وہ تخیل کی تعریف جامع طریقے پر نہیں کر سکتے کہ انھوں نے جو کچھ تعریف کی ہے وہ اپنی حدود میں درست، مناسب اور فکر انگیز نہیں ہے۔ پھر ایسا بھی نہیں کہ کالرج کے بعد اس موضوع پر دو سو سال تک لوگوں نے کچھ اضافہ ہی نہ کیا ہو۔ تخیل پر مزید تحقیق کالرج کے انکار کو فرسودہ اور پارینہ نہیں بناتی۔ اسی طرح حالی کی کالرج سے عدم واقفیت ان کی فکر کو ناقص نہیں بناتی، تا وقتہ کہ ہم دلائل و شواہد کے ذریعے ثابت نہ کر دیں کہ ان کی تعریف ناقص یا غلط ہے۔ حالی کے کلمہ جیسے ایسا نہیں کرتے، بس انہیں تو یہ شکایت ہے کہ تخیل پر لکھتے وقت انھوں نے کالرج کو سامنے نہیں رکھا۔“ (۲)

”اگرچہ قوت تخیل اس حالت میں بھی جب کہ شاعر کی معصومات کا اثر نہایت تنگ اور محدود ہو ہی معمولی ذخیرہ سے کچھ۔ کچھ نتائج نکال سکتی ہے لیکن شاعری میں کمال حاصل کرے کے لیے بھی ضرور ہے کہ نسخہ کائنات اور اس میں سے خاص کر نسخہ منظرہ انسانی کا مطالعہ نہایت غور سے کیا جائے۔ انسان کی مختلف حالتیں جو زندگی میں اس کو پیش آتی ہیں ان کو عقل کی نگاہ سے دیکھ کر امور مشابہہ میں آئیں ان کی ترتیب دینے کی عادت ڈالی۔ کائنات میں ہر ہی نظر سے وہ خواص و کیفیات مشاہدہ کرنے جو عام نگاہوں سے غفلت ہوں اور فکر میں مشق و مہارت سے یہ طاقت پیدا کرنی کہ وہ مختلف چیزوں سے متحد اور متحد چیزوں سے متناسخ سمیٹیں فوراً ذخیرہ کر سکے اور اس سرمایہ کو پیادہ کے خزانہ میں محفوظ رکھ سکے۔“ (ص ۱۳۸)

”کائنات کے مطالعہ کی عادت ڈالنے کے بعد دوسرا نہایت ضروری مطالعہ یا تخصص اس لحاظ کا ہے جس کے ذریعہ سے مخاطب کو اپنے خیال۔ مخاطب کے رویہ و پیش رفت میں۔ یہ دوسرا مطالعہ بھی، یہی ضروری اور سم ہے جیسا کہ پہلا۔ شعر کی ترتیب کے وقت اس تناسب و الفاظ کا انتخاب کرنا اور پھر ان کو ایسے طور پر ترتیب دینا کہ شعر سے معنی مقصود کے سمجھے میں مخاطب کو کچھ تردد باقی نہ رہے اور دنیا کی تصویر وہ بہت نگاہوں کے ساتھ پھر جائے اور، وجود اس کے اس ترتیب میں یک جا و پختہ ہو جو مخاطب کو مسخر کرے۔ اس مرحلہ کا سنا کر، جس قدر رشوار ہے۔ سی اندر سروری بھی ہے کیونکہ اگر شعر میں یہ بات نہیں ہے تو اس کے کہنے سے نہ کہنا بہتر ہے۔ مگر چہ شاعر کے تخیل کو الفاظ کی ترتیب میں بھی ویسا ہی

داخل ہے جیسا کہ خیالات کی ترتیب میں لیکن اگرچہ زبان کے ضروری حصہ پر حاوی نہیں ہے اور ترتیب شعر کے وقت مبرا استقلال کے ساتھ الفاظ کا تتبع و تخلص نہیں کرتا تو محض قوت متحیدہ کچھ کام نہیں کر سکتی۔" (ص ۱۴۰)

وضع کاری کا جمال سے کیا تعلق ممکن ہے؟ ہونا چاہیے وہ اس سلسلے کی آخری بحث میں مضمر ہے جو مالی سہ کی ہے، وہ خود شاعر ہیں اور شاعر کے پیش نظر جمالیات کے پیمانے ہی ہوتے ہیں، وہ واعظ، قائل اور ہدایت نہیں ہوتا بلکہ اخذ قیات اور جمالیات کی کشاکش میں وہ آخری فیصلہ جمالیات کے حق میں کرتا ہے اسی لیے خالی بھی شاعری کی وضع کاری / بوطیقہ کی بحث کے بعد شعر کی خوبیوں کا ذکر کرتے ہیں جو بنیادی طور پر جمالیات شعر کے زمرے میں آتی ہیں۔

"یہاں تک ان خاصیتوں کا بیان ہوا جن کے بغیر شاعر کامل کے درجہ کو نہیں پہنچتا اب وہ خصوصیتیں بیان کرنی ہیں جو دنیا کے تمام مقبول شاعروں کے کلام میں عموماً پائی جاتی ہیں۔ مثنیٰ نے اس کو چند مختصر مثنیوں میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے کہ "شعر کی خوبی یہ ہے کہ سادہ ہو۔ جوش سے بھرا ہوا ہو اور اصلیت پر مبنی ہو۔" (ص ۱۵۰)

"ایک پور دہن نقیق ان مثنیوں کی شرح اس طرح کرتا ہے "سادگی سے صرف لفظوں ہی کی سادگی مراد نہیں ہے بلکہ خیالات بھی ایسے نازک اور دقیق نہ ہونے چاہئیں جن کے سمجھنے کی عام ذہنوں میں گنجائش نہ ہو۔ محسوسات کے شائع عام پر چلنا، بے تکلفی کے سیدھے رستے سے ادھر ادھر نہ ہنا ورنہ فکر کو جولانیوں سے باز رکھنا ہی کا نام سادگی ہے۔ علم کا رستہ اس کے صاف ہونے کے لیے صاف نہیں ہو سکتا جیسا کہ شعر کا رستہ اس کے سادہ ہونے کے لیے صاف ہونا چاہیے۔ صاف علم کو پستی اور بلندی، غار و ریشہ کنکر و پتھر۔ موجیں اور مرداب طے کر کے منزل پر پہنچنا ہوتا ہے لیکن شعر پڑھنے یا سننے والے کو ایسی ہموار اور صاف سڑک ملنی چاہیے جس پر وہ آرام سے چل جائے۔ ندی نالے اس کے دھڑا دھڑا چل رہے ہوں اور پھل پھول رخت اور مکان اس کی منزل ہلکی کرنے کے لیے ہر گھم موجود ہوں۔ دنیا میں جو شاعر مقبول ہوئے ہیں ان کا کلام ہمیشہ ایسا ہی دیکھا گیا ہے اور ایسا ہی رہے گا۔ اس کی ہر ذہن سے مصالحت اور ہر دل میں گنجائش ہوتی ہے۔ ہومرنے بے کلام میں ہر جگہ ہنجر کا ایسا نقشہ کھینچا ہے کہ اس کو جوان، بوڑھے اور قومیں جو ایک دوسرے سے قصبوں کے فاصلے پر رہتی ہیں برابر سمجھ سکتی در یکساں مزالے سکتی ہیں۔ عالم محسوسات کے چپے چپے پر جہاں جہاں کہ

اس کا کام پہنچا ہے اس کی روشنی سورج کی طرح پھیلی ہوئی ہے۔ وہ آباد اور ویران کو روشن کرتا ہے اور فاضل و جاہل پر یکساں اثر ڈالتا ہے۔ شیکسپیر کا بھی ایسا ہی حال ہے جیسا کہ ہومر کا۔ یہ دونوں برخلاف عام شاعروں کے مستثنیات کو نہیں لیتے بلکہ ہمیشہ عام شق اختیار کرتے ہیں۔ یہ خاص صورتیں ورنہ درانظافات دکھا کر لوگوں کو اپنی خاصیت پر فریفت کرنا نہیں چاہتے۔“ (ص ۱۵۰، ۱۵۱)

ممتاز حسین نے حالی کے ان اقتباسات کے، خذات اور تاظرات دونوں پر روشنی ڈالی ہے۔ حالی یہاں جو کچھ کہہ رہے ہیں ان میں سے دو باتوں کی وضاحت ابتداء ہی سے ضروری ہے اور ان دونوں کے لیے ہمیں شمس الرحمن فاروقی (۱۵) کے لفظوں میں ممتاز حسین کا مضمون ہونا چاہیے۔ پہلی تو یہ کہ ”ایک یورپین محقق“ کالرج ہیں اور دوم یہ کہ ملن نے جو کچھ شاعری کے بارے میں ایک شخصیتی کیفیت کے حوالے سے لکھا تھا حالی اسے عمومی طور پر پوری شاعری پر منطبق کر کے دیکھتے ہیں لیکن دو غور طلب باتیں اور بھی ہیں اور وہ یہ کہ ملن کی تحقیقی رائے کو محض حالی ہی عمومی رائے نہیں بنادیتے بلکہ یہ سب کچھ کالرج کا ہی کیا دھرا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ حالی ملن اور کالرج کی تعریفات درج و ضرور کرتے ہیں لیکن سادگی، اصلیت اور جوش کے بارے میں وہ جو کچھ بھی لکھتے ہیں وہ ان کے اپنے دانشورانہ اور تنقیدی سروکار ہیں۔ یہاں ایک بار پھر وہ دہری اور بدلیسی و د کے امتزاج (hybridity) سے اپنی ثقافت کی تحفظ یا مزاحمت کا کام لیتے ہیں۔ ممتاز حسین نے اس لفظوں میں اس حقیقت کو واضح کیا ہے۔

”حالی اس سلسلے میں کچھ دور تک تو کالرج کے ساتھ چلتے ہیں لیکن چونکہ ان کی شعری جمالیات تمام تر مگریری ادب کی انہی ردیں صدی کی جمالیات کی پروردہ تھیں اور وہ ذاتی طور پر اسی جمالیات سے اپنے آپ کو ہم آہنگ پاتے اس لیے جو وہ کالرج کی تشریح سے آزاد ہو کر اپنے اغاظ میں ملن کے اس تین الفاظ کی تشریح کرتے ہیں تو وہ سادگی، اصلیت اور جوش کو ایسے سخی پہناتے ہیں جو حالی کے خیالات کی ترجمانی تو بے شک کرتے ہیں لیکن ملن کے خیال کی ترجمانی نہیں کر پاتے“ (۶)

ممتاز حسین کی تحقیقات (۷) سے پتہ چلتا ہے کہ ملن نے تعلیم پر یک رسالہ (of Education) کے نام سے تحریر کیا جس میں وہ خط است (Rhetoric) اور شاعری (poetry) کے حوالے سے انھیں کا شکار ہے کہ آیا عاب علموں کو پہلے علم خطابت پڑھایا جائے یا پھر شاعری۔ ملن کی ذہنی اور مذہبی دیکھ بھلیوں کے تناظر میں ممتاز حسین کی یہ بات قابل توجہ ہے۔

”ملن مذہبی امور میں بنیاد پرست یا کیتھولک تھا لیکن وہ ہنشاۃ ثانیہ کی تحریک اور نو عمر کی

نہ کہ فن اور کالج کی دہی نقالی (memicry)۔ جوش (Passionate) تو صیحات میں حالی کے نقید ذہن نے اپنی ثقافتی میراث (عربی اور عبرانی شاعری کی روایت) سے استفادہ کیا ہے۔ حالی کو کامل یقین ہے کہ حقیقت کا ادراک محسوسات سے ہی ممکن ہے اور کوئی بھی فرد اپنے احساس عمل سے ہی حقیقت کو دریافت کر سکتا ہے۔

مکتا ہے۔

”جوش سے یہ مراد ہے کہ مضمون ایسے پیوستہ الفاظ اور موثر پیرائے میں بیان کیا جائے جس سے معلوم ہو کہ شاعر نے اپنے ارادہ سے یہ مضمون نہیں پندھا بلکہ خود مضمون نے شعر کو مجبور کر کے اپنے تئیں اس سے بندھوایا ہے۔“ (ص ۱۵۸)

”ایہ جوش شاعر کے ہر قسم کے بیان میں عام اس سے کہ وہ خود اپنی حاست بیان کرے یا دوسرے کی اور خوشی کا بیان کرے یا غم کا اور تعریف یا مذمت۔ یا نہ تعریف کرے نہ مذمت۔ فرض کہ اصناف مضامین میں جو کہ شعر کے پیر یہ میں بیان کیے جاسکتے ہیں پایا جاتا ممکن ہے۔ شاعر کی ذات میں ہر چیز سے متاثر ہونے۔ ہر شخص کی خوشی یا غم میں شریک ہونے اور ہر ایک کے جذبات سے حکیف ہو جانے کا ایک خدا داد ملکہ ہوتا ہے۔ وہ بے زبان بلکہ بے جان چیزوں کی حالت اس کی زبان حال سے ایسی بیان کر سکتا ہے کہ اگر ان میں گویائی ہوتی تو وہ بھی اپنی حالت اس سے زیادہ بیاں نہ کر سکتیں۔“ (ص ۱۵۹)

’عرب کی شاعر نظام عبرانی شاعری پر مبنی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں بھی بے انتہا جوش پایا جاتا ہے۔ اس لیے جیسا کہ یورپ کے مورخ لکھتے ہیں کہ عرب یونانیوں کی شاعری سے نفرت کرتے تھے کیونکہ ان کو یونانی شاعری اپنی شاعری کے آگے پھیلکی، شخصدی ورا دراز سے بھری ہوئی معلوم ہوتی تھی۔ یونانیوں کی جتنی کتابیں انھوں نے ترجمہ کیں ان میں ایک بھی دیوان شعر ترجمہ نہیں ہوا۔ وہ ہومر، سوفوکلز، ورنیڈا کو اپنے شعرا کے برابر نہیں سمجھتے تھے۔“ (ص ۱۶۰)

گویا فن اور کالج (ایک یورپی محقق) کے پردے میں حان نے اپنے تصورات کی نمود کی ہے۔ یا پھر جہاں اسے ضرورت محسوس ہوئی ہے اسے امتزاجی صورت حال سے فائدہ اٹھایا ہے۔ وہ نواہد کاروں کا ناہل کہیں بھی نہیں بنے۔ انہیں اپنے ثقافتی اظہارات سے پوری طرح متبردار ہونا پسند نہیں ہے۔

(۵)

حالی نے اپنے اس تنقیدی کارنامے کے آخر میں مکمل نقاد ہونے کا ثبوت یوں بھی پیش کیا ہے کہ اس وقت

جب مروجہ اردو کی شعری اصناف کا محاکمہ پیش کیا ہے اگرچہ یہاں بھی نظری پہلو زیادہ نمایاں ہے لیکن اسی نظری تاثر میں عملی تنقید کی روشن مثالیں بھی موجود ہیں۔

حالی نے غزل، قصیدہ، مرثیہ اور مثنوی کا اپنے زمانے کے اقتضا کے مطابق تجربہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا خیاب تھا کہ ان کے زمانے کی یہ مروجہ تخلیقی دو ضلع زرداں آباد ہیں اور انہیں کچھ تہذیبوں کی مدد سے زرداں بدلتی سے بچایا جاسکتا ہے، قصیدہ اور مثنوی تو جس نظام اقتدار کی پیداوار تھیں اس کے زرداں کے بعد آج محض ہماری بنی تاریخ کا ہی حصہ ہیں، آج کوئی بھی شاعر قصیدہ لکھنا پسند نہیں کرتا اور مثنوی بھی اپنے عن سرتر کہیں اور ہماری موجودہ زندگی میں کوئی نامیاتی رشتہ برقرار نہ رہ سکنے کی وجہ سے سترک قرار پاتی ہے۔ مرثیہ کیونکہ ایک ثقافتی انتخاب یہ ہے جس کی اسماں کا رے عقیدے یا عقیدت پر ہے اس لیے اس اصناف میں بڑے شاعر پیدا نہ ہوئے یا ہمارے زمانے کے بڑے شاعروں کے اس صنف سے عدم لغات کے باوجود بھی آج تک مرثیہ لکھا جا رہا ہے لیکن اب مرثیے کی مینت و پیشکش میں کدیلکی اسباب کی تکرار کہیں بھی دکھائی نہیں دیتی۔

غزل پر حالی کی تنقید سے اپنے زمانے میں جو بھونچاں اٹھی یا تھا وہ بعد کے غزل دشمن ناقدین کے اٹھائے ہوئے شراغوں میں یہ تو بہت حد تک دب گیا یا پھر اس شور میں اس کی کوئی شواہد نہیں ہوئی۔ اس لیے آج جب حالی کی تنقید پر یا متمدن شعروں کی پرہات ہوئی ہے تو غزل کے حوالے سے حالی کی آراء پر وہ رد عمل سامنے نہیں آتا جو مل احمد نے اس کی اولین اشاعت پر ظاہر کیا تھا۔ اب حالی کی اس آراء کا تو دورن کے ساتھ تجزیہ ممکن ہے۔ حالی صنف غزل کے مخالف نہیں بلکہ وہ اس کے کیونوں کو وسعت دینا چاہتے ہیں۔ حالی کے اس خواب کی عملی تعبیر ان دنوں اور ترقی پسند شعرائے غزل ہے اور اس کے بعد جدید اور ماہجد جدید غزل۔ یہ غزل کا تادم ماہواروپ ہے جس کی حال کو اپنے ماہجد غزل گو شاعروں سے توقع تھی۔ حالی غزل کے مافیہ کو بدسننے کے خواہش مند ہیں اور اسے موضوع کی سطح پر یا وسعت کا حامل دیکھنے کے خواہاں بھی۔ وہ جانتے ہیں کہ اس مشرقی طبع کی حالی صنف میں جذبہ و تعلق کو آہنیت کیا جاسکتا ہے۔ ذیل کے اقتباسات دیکھیں جو اس صنف سے حالی کی ذہنی اور جذباتی وابستگی اور اسے کشادہ ظرف بنانے کی آرزو کے حامل ہیں۔

’غزل میں جیسا کہ معلوم ہے کوئی خاص مضمون مسلسل بیان نہیں کیا جاتا الا ماشاء اللہ بلکہ حد ابد خیالات الگ الگ جہتوں میں ادا کیے جاتے ہیں۔ اس صنف کا زیور و تزوین موجودہ حیثیت کے ساتھ اول ایران میں اور کوئی ڈیڑھ سو برس سے ہندوستان میں ہوا ہے۔ اگرچہ غزل کی اصل وضع جیسا کہ لفظ غزل سے پتا جاتا ہے محض عشقیہ مضامین کے لیے ہوئی تھی مگر ایک مدت کے بعد وہ اپنی اصلیت پر قائم نہیں رہی۔ ایران میں اکثر در ہندوستان

میں چند حرایے بھی ہوئے ہیں جنہوں نے غزل میں مشقیہ مضامین کے ساتھ تصوف اور اداق و مواظق کو بھی شامل کر لیا ہے۔“ (ص ۲۰۶)

”غزلیں کو جن لوگوں نے پکایا اور مقبول خاص و عام بنایا ہے۔ یہ وہ لوگ تھے جو نہ تک اہل اللہ اور صاحب باطن یا کم سے کم عشق الہی کا راگ گانے والے سمجھے جاتے ہیں۔ جیسے سعدی، رومی، خسرو، حافظ، عراقی، مغربی، احمد جام اور جامی وغیرہ۔ ہم ان بر رگوں سے پہلے غزل کی طرف زیادہ اعتنا نہیں پایا جاتا۔ ہم نے حیات سعدی میں کسی موقع پر بیان کیا ہے کہ ان کی غزلیں کا موضوع جیسا کہ ظاہر اعلا سے مفہوم ہوتا ہے عشق مجازی نہ تھا بلکہ وہ حقیقت کو بجاز کے پردہ میں ظاہر کرتے یا یوں کہو کہ چھپاتے تھے۔ اس کے کلام میں ضرور کوئی ایسی چیز ہے جس کو روحانیت کے ساتھ تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ان کی غزلیں سن کر دنیا کی بے ثباتی اور بے اعتباری کا سماں دل پر بھاجاتا ہے۔ و داخل و خط کو ذکر اس طرح کرتے ہیں جس سے شہ پرستی کی ترغیب نہیں بلکہ دنیا پرستی سے نفرت ہوتی ہے۔“ (ص ۲۰۸)

”اگر مستشرق و اطلاق کی حالت پر چھوڑ دیا جائے اور کوئی خصوصیت رجا یا نسا کی غزلیں میں ذکر نہ کی جائے تو اسی صورت میں افعال و صفات کا ذکر کرنا نا اہل ہا قاعدہ کے موافق ہوگا۔ تمام دنیا کی زبانوں میں یہ قاعدہ عام معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی حکم مطلق انسان کی نسبت لکایا جاتا ہے اور مرد یا عورت کی تخصیص متعوض نہیں ہوتی تو مگر نوع انسان میں ذکر و اناٹ دونوں داخل ہیں مگر اس حکم کا موضوع ہمیشہ فرد کمال یعنی مذکر قرار دیا جاتا نہ مونث۔ مذہب میں فلسفہ میں طب میں، اخلاق میں اور تمام علوم و فنون میں یہی قاعدہ عمداً یا باری ہے۔“ (ص ۲۱۲-۲۱۳)

”اگرچہ اصل وضع کے لحاظ سے غزلیں کا موضوع عشق و محبت کے سو کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن ہمارے شعرائے اس کو ہر مضمون کے لیے عام کر دیا ہے۔“ (ص ۲۱۸)

”اگرچہ اس میں شک نہیں کہ جس طرح شعر میں حدت پیدا کرنی اور ہمیشہ نئے اور اچھوتے مضامین پر طبع آزمائی کرنی شاعری کا کمال ہے۔ اسی طرح ایک ایک مضمون کو مختلف ہجڑوں اور متعدد اسلوبوں میں بیان کرنا بھی کمال شاعری میں داخل ہے لیکن جب ایک ہی مضمون ہمیشہ نئی صورت میں دکھایا جاتا ہے۔ تو اس میں تازگی باقی نہیں رہتی۔“ (ص ۲۲۱)

آخری اقتباس میں حالی جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ اس تنقیدی روش کا بیج جنم اپنے اندر چھپائے ہوئے ہے جسے

پہلے نہ تحلیل (Deconstruction) کے نام سے بیسویں صدی کا سب سے بڑا تنقیدی کارنامہ ہوا۔

(۶)

دل کی یہ تنقیدی دستاویز یقیناً مثالی نہیں لیکن کسی نئی مثالی دستاویز کی تخلیق کی غرض سے اور ہے۔ ماضی کی
 نئی روایات کو نرسودہ سمجھنے والے بے شک اسے نہ پڑھیں لیکن وہ لوگ جو اپنے ماضی کی ثقافتی روایات کو کارروائی
 نہیں سمجھتے اور وہ اس سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں، بہت کچھ بھی نہ سیکھ سکیں کم از کم، وہ باتیں کہ تمام معروضات کیسے اختیار
 کر رہے ہیں اور تنقید کی زبان کیسی بنی ہوئی چاہیے۔ تازہ واردان بسا اذ نقد کے لیے یہ بھی نسخہ کیا ہے۔ ماضی کی
 نقد جہاں اردو تنقید کا درجہ اول ہے وہیں پر یہ اردو کا پہلا امتزائی تنقیدی کارنامہ بھی ہے۔

حوالہ جات

مولا کا حال ہے تو یہ سوال اگر اس کی تاریخ پیدا کرنا ہے تو اس کے لئے اس کے قاصر ہیں لیکن اس بات پر متفق ہیں کہ ۱۷۵۰ء میں پیدا ہوئے۔
 مولا کا حال ہے تو یہ سوال اگر اس کی تاریخ پیدا کرنا ہے تو اس کے لئے اس کے قاصر ہیں لیکن اس بات پر متفق ہیں کہ ۱۷۵۰ء میں پیدا ہوئے۔
 مولا کا حال ہے تو یہ سوال اگر اس کی تاریخ پیدا کرنا ہے تو اس کے لئے اس کے قاصر ہیں لیکن اس بات پر متفق ہیں کہ ۱۷۵۰ء میں پیدا ہوئے۔

اور مدینہ کی طرف تشریف لائے۔
 ۱۸۶۱ء کے اواخر میں ان کا تعلق خواب منہ علی حاشیہ سے قائم ہوا اور ان کے بچوں کے امتیاز مقرر ہوئے۔ یہ شخص صاحب
 صاحب کی وفات (۱۸۶۹ء) پر ٹوٹا یہ تعلق مالی کی زندگی کے رخ کوئی سمت میں موڑا دیتا ہے۔ خواب صاحب کی وصیت سے ۱۸۶۹ء
 سرسید اور ان کی تحریک سے روشناس ہوتے ہیں۔ گویا سرسید کو ایک چار فنی ممبر آتا ہے جس نے اس کے چلنے پر سرسید کا سب سے
 بڑا سوال نکال دیا تھا، ۱۸۴۰ء میں مولانا حامی گوشت بیک ڈیوڈ اور میں دعویٰ مقررہ کے طور پر دہرا رہا ہوا ہے۔ ۱۸۶۹ء
 میں وہاں دہلی چلے جاتے ہیں اور بنگلو ایک سکول سے وابستہ ہو جاتے ہیں۔ ۱۸۸۶ء میں بہت کم عمر سے کے لیے بیٹا نان
 ۱۸۸۹ء میں مدینہ منتظر اختیار کرتے ہیں لیکن صحت کی خرابی اور دہلی کی کشش کی وجہ سے وہ یہاں رہتے ہیں اور دہلی میں رہتے ہیں
 ہیں۔ ۱۸۸۹ء کا سال مولانا کے لیے بے حد اہمیت کا سال ہے، اسی سال حیدرآباد سے واپس لوٹ کر مدینہ منتظر آتے ہیں۔
 ہمارے وقت تعریف و تائید کے لیے وقف کر دیے ہیں، اسی سالوں میں ان کے بیٹے شری کار نامے و خود می آتے ہیں۔
 میں ان کی مدد کا تقاضا ہوتا ہے۔ ۱۹۰۴ء میں انہیں شمس العکاس کا خطاب ملتا ہے۔ مدینہ کی عمر میں انہیں شمس العکاس
 اور پکارا گیا تھیں لیکن اس کے باوجود پھر پورا انداز میں زندگی گزارتے ہیں۔ ۱۹۱۳ء کے آخری مہینوں میں وہاں پرانا
 حمد ہوتا ہے۔ زبان بند ہو جاتی ہے، اشاروں سے اپنی بات سمجھاتے ہیں، بالآخر ۱۳ دسمبر ۱۹۱۳ء کو یکم جنوری ۱۹۱۵ء کو
 شب آسمان شب کا ستارہ عرب ہو جاتا ہے۔

تقاضی: ۱۰۰ (شری)

- I - ذاتی مسموم، ۸۶ء
- II - حقائق (۱۰ دفعہ) (۱۹۶۸ء)
- III - اصول و فاری، ۸۶ء
- IV - نوادہ شریف و معنی، ۸۶ء، مطبوعہ ۱۹۸۳ء

- ۶۰۔ تاریخ محمدیہ، ص ۲۰، ۱۹۷۲ء
- ۶۱۔ شہاد الہام (غیر مطبوعہ) اس کا ایک حصہ ایک مضمون کی صورت میں شائع ہوا۔
- ۶۲۔ کونسن مسعود (۱۰ جلد) ۱۹۷۲ء
- ۶۳۔ سوانح عمری سید سلیمان بن احمد حسرت دہلوی ۱۸۸۶ء (مردان فارسی)
- ۶۴۔ حیات مجددی، ۱۹۸۶ء
- ۶۵۔ مقدمہ جامع تاج (مقدمہ شہر اشرفیہ) ۱۹۸۳ء
- ۶۶۔ یادگار غالب، ۱۹۹۶ء
- ۶۷۔ حیات جاوید، ۱۹۹۱ء
- ۶۸۔ سوانح محمدیہ، ۱۹۸۶ء (غیر مطبوعہ) ۸۷۶۔ مضمون
- ۶۹۔ مکتوبات حیدر
- ۷۰۔ مکتوبات حیدر
- ۷۱۔ مکتوبات حیدر
- ۷۲۔ مکتوبات حیدر
- ۷۳۔ مکتوبات حیدر
- ۷۴۔ مکتوبات حیدر
- ۷۵۔ مکتوبات حیدر
- ۷۶۔ مکتوبات حیدر
- ۷۷۔ مکتوبات حیدر
- ۷۸۔ مکتوبات حیدر
- ۷۹۔ مکتوبات حیدر
- ۸۰۔ مکتوبات حیدر
- ۸۱۔ مکتوبات حیدر
- ۸۲۔ مکتوبات حیدر
- ۸۳۔ مکتوبات حیدر
- ۸۴۔ مکتوبات حیدر
- ۸۵۔ مکتوبات حیدر
- ۸۶۔ مکتوبات حیدر
- ۸۷۔ مکتوبات حیدر
- ۸۸۔ مکتوبات حیدر
- ۸۹۔ مکتوبات حیدر
- ۹۰۔ مکتوبات حیدر
- ۹۱۔ مکتوبات حیدر
- ۹۲۔ مکتوبات حیدر
- ۹۳۔ مکتوبات حیدر
- ۹۴۔ مکتوبات حیدر
- ۹۵۔ مکتوبات حیدر
- ۹۶۔ مکتوبات حیدر
- ۹۷۔ مکتوبات حیدر
- ۹۸۔ مکتوبات حیدر
- ۹۹۔ مکتوبات حیدر
- ۱۰۰۔ مکتوبات حیدر

Postcolonial studies have been preoccupied with issues of hybridity, creolisation, mestizaje, in-betweenness, diasporas and, primarily, with the mobility and cross-overs of ideas and identities generated by colonialism. Ania Lombra Colonialism, Postcolonialism 2005 (1 Ed.) London: Routledge p. 145

hybridity اور اس کے ہسپانوی قبائل پر
 یہ لفظ استعمال ہوتا ہے۔

These terms respectively Spanish and French in origin, semantically register the idea of a mixing of races and/or cultures. Initially, they emerged from a colonial discourse that privileged the idea of racial purity and justified racial discrimination by employing the quasi-scientific precursors of physical anthropology to create a complex and largely fictional taxonomy of racial admixtures (mestizo, quadroon, octoroon, etc). Mestizo differ from Creole and from metisse in so far as its usage reflects the older large-scale Spanish and Portuguese settlement of their south-American and Meso-American Possessions. This early settlement led to an intensive cultural and racial exchange between Spaniards, influence of

black African slaves upon the cultural melange. The relatively early date of this colonizing process and the equally early date at which Spanish and Portuguese colonies in the Americas achieved their independence means that in Latin American cultural discourses the idea of mestizo is much more developed as a positive 'national' cultural sign, as a sign of shared if disputed indignity.

Both terms have gradually moved from a pejorative to a positive usage, as they have begun to reflect a perception in these cultural that miscegenation and interchange between the different cultural diasporas had produced new and powerful synergistic cultural forms, and that these cultural and racial exchanges might be the place where the most energized aspects of the new cultures reside. These terms have not been used widely to describe aspects of cultures outside the Caribbean, the Americas and the Indian Ocean regions. The dominance of the use of creole as a generic term in linguistics and in wider cultural studies as well as in general discourse stems from its early adoption into English as the standard term. Though English writers have occasionally used mestizo to indicate some of the special nuance discussed particularly used mestizo to indicate some of the special nuance discussed above. The use of the Spanish term *mestizaje* has also become prevalent, particularly in Latin American studies and is used to describe the cultural processes attendant to a long history of miscegenation by emphasizing heterogeneity and transculturation. *Mestizaje* is employed most commonly in cultural and linguistic analyses to denote plurality and is a key feature of Latin American regionalist discourse.

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, 2009, London, Routledge, P. 121

۳۔ ادبی انظر میں آزاد ادوارو کے پہلے ناقد سمجھے جاتے ہیں اور ڈاکٹر اور پروفیسر نے انہیں حالی پر اذیت بھی دی ہے مگر آزاد "نیا" (۸۸۸ء) میں ایک ادبی طور پر سامنے آتے ہیں جب کہ شبلی بھی شعرا و انجمن میں فارسی شاعری کی تاریخ عرب کرتے نظر آتے ہیں، سالی ایک خالص ادبی نقاد کے طور پر سادوں پر زمانی تعویذ رکھتے ہیں۔

۴۔ پہلی صدی کے آخری عشرے میں ڈاکٹر اور پروفیسر نے ایک نیا ادبی تصور پیش کیا ہے۔ اس خبر نہیں کہ انہیں اردو میں اعتراض تھا کہ ادبی قریب کیا ہے؟ اگر انہیں یہی سچ حاصل ہو۔ دراصل آغا صاحب اور ان کے مقلدین جس چیز کو اعتراض تھا کہ وہ سید ہے جس کا تصور ہی یہ ہے جو اپنی امت میں اجزائی ہوتی ہے یا اعتراضی ہونے کی کوشش کرتی ہے اس حوالے سے "مارکی" کا قابل مطالعہ میں جنہوں نے سہولت و انکار کی تحلیل نفسی اور ہر کسی کو اسے کے اعتراض کی کوشش کی۔ آغا صاحب بھی فیورل سے متاثر ہو کر نصف تنقیدی دہشتوں اور دہشتوں اور کائنات کے اعتراض کی بات کرتے ہیں لیکن اس باب میں ان کا اہل

فصل چہارم

مرسید احمد خان کا سفر نامہ ”مسافر ان لندن“ استعمار مخالف بیانیہ

ڈاکٹر شفاعت یار خان / ڈاکٹر عامرہ رضا

سفر نامہ ”مسافر ان لندن“ ہندوستان کی جنگ آزادی کے بعد ۱۸۶۹ء میں لکھا گیا جب ہندوستان کے دوسرے نوآبادیاتی نظام کے خلاف جذبات بھی قریوں تک نہیں پہنچے تھے۔ مغربی تاریخ دانوں کا خیال ہے کہ ہندوستان میں قومیت کبھی بھی ایک تاریخی نظریے کے طور پر قائم نہیں ہوئی۔ مرسید کے بیانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صرف مسلم قومیت کا تصور موجود تھا بلکہ مرسید کی تحریروں کے وسیع مسلمانوں میں نوآبادیاتی مخالف جدوجہد، استعماری حکمت عملیوں سے آگاہی اور اس کی تردید کا شعور بھی موجود تھا۔

مرسید کو ہمیشہ سے متنازع سمجھا گیا ہے۔ انھیں انگریزوں کے ایجنٹ کے طور پر اسد محمد مسعود کا زور دار ٹھہرایا گیا ہے۔ انگریز انھیں ان کی کتاب ”رسالہ سبب بغاوت ہند“ کی وجہ سے شہرے دیکھتے تھے۔ حتیٰ کہ ان کی کتاب کو بھی مصادفہ تصور کیا گیا۔ یہ ضرور ہے کہ ان مذکورہ دووں طریقوں میں مرسید کے بارے میں اب بھی شام نیچے ورائی میں ویسٹ میورینٹھٹ گورنر جنرل شال مغربی صوبہ بھی شامل تھے جنہوں نے مرسید کے بیٹے سید محمد کو ایک وٹیف کے لیے نامزد کیا اور ان کی تعلیم لندن میں ممکن ہوئی۔ مرسید نے میر کے ساتھ احسان اور اپنی کے تحتات نیچے مگر شدید تحریراتی اختلافات کی وجہ سے مرسید نے یہ مسئلہ کیا کہ وہ ان کی کتاب ”الف و الف“ کے جواب میں تحقیق کی خاطر خود بھی انگلستان جائیں گے۔ مرسید کو اس فیصلے کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی۔ انھیں اپنی بیوی چنا پڑی اور اپنی جائیداد گروئی رکھنا پڑی۔ علاوہ ازیں انھیں بہت سی رقم ترش کرنا پڑی تاکہ وہ لندن میں سترہ مہینے کے قیام اور اپنی کتاب ”خطبات احمدیہ“ کے ترجمے و طباعت کے مصارف کو برداشت کر سکیں۔

مرسید نے اپنے سفر کا قصہ سر کے دوروں ہی تحریر کیا۔ ان کا یہ سفر نامہ ساتھ ہی ساتھ شمار ہر سالک مسلمان کی ٹی گڑھ میں چھیٹا رہا، کچھ ذاتی نوعیت کے خطوط میں بھی غرک واقعات بیان کیے گئے جو سفر نامہ کے ساتھ شامل شاعت ہوئے۔

سفر نامہ کی اشاعت کا خیال مرسید کو شروع سے ہی تھا۔ سوائے انھوں نے لندن میں ہی مکمل کر لیا تھا۔ اس کا نام ”مسافر ان لندن“ رکھا۔ مگر اس کی مکمل اشاعت ۱۹۶۹ء تک نہ ہو سکی۔ یہاں تک کہ اسٹائل پالی پتی نے مرسید کے

تصویر کی شہرت باوجود دانشور اور محقق ترقی اب۔ دور نے سے شاک کیا۔ (۱)

یہ فیصلے میں جتنا کام سرسید پر ہوا ہے پتا کچھ ہو گا۔ وہ اس عمل پائے پختہ کی کامریوں منت ہو گا۔
 سرسید کی تصویب کی حکمت عملی یہ تھی کہ انھیں اچھی طرح سے معلوم تھا کہ ان کا سفر نامہ کیا اثر ہو گا۔
 یہ ایک دستاویز ثابت ہو گا۔ اسی وجہ سے انھوں نے اس کا نام سفر نامہ "مسافر اب اندان" رکھا۔ اس نام سے قوت
 میں ہر کسی کی حیثیت مسافروں کو ملتی ہے۔ کہ ہندو اور پاکستان کو۔ پاکستان کے ہندوستانی مسافر نامہ
 انگلستان کے مسافروں پر اسے اتنے اثر ہو گا کہ سرسید ہندوستانی مسافر کا بیان یہ رقم کر رہے تھے کہ یہ مسافر نامہ اپنی قوم سے
 تعلق رکھنے والے مسافروں کا تحریر ہے جس کی آنکھیں انگلستان کے مسافروں سے شہرہ ہو گئی ہوں۔ سفر نامہ کا تحریراتی تجربہ
 سرسید اور ان کی بڑی بیٹی (۲) نے سال ہی میں عنوان A Voyage to Modernism ہندوستان سے شروع کیا۔
 اس میں ترجمہ کی غلطیوں کے علاوہ کتاب کے نام کو بھی غلطی کی گئی تھی۔ اس عنوان سے یوں گناہ کیا کہ یہ
 بہتر ہو گا کہ انفرادی طور پر اس کی طرف سفر کر رہا ہے اور اس کا سفر اس کے لیے شخصیت ساری کی بھی باعث ہو گا۔ یہ
 بیان ہے جو انگلستان جیسے واسے تھی ہندوستانیوں کے سفر ناموں میں جتنا سے تحریر سرسید کا سفر نامہ انگلستان سے
 بجائے مسافروں کے سفر کی تجربہ کو مرکزی حیثیت دیتا ہے۔ تحریراتی تجربہ ہندوستان کو یہ مسافر نامہ اور قوت
 جب کہ انگلستان کو جدت اور نوآبادیاتی بیان کے انداز میں پیش کرتا ہے۔ یہ یہ ترجمہ۔ سرسید کے ارد سے دریاں
 تصویب کی حکمت عملی کے استعمال کو مدد کرتا ہے۔

سرسید کا سفر نامہ اس لیے بھی مختلف ہے کہ دوسرے سفر ناموں کی طرح تحریراتی میں ترجمہ کے بجائے را
 میں ہے۔ اپنے بیان کو قلم کرتا ہے۔ سرسید تب جانتے تھے کہ ان اندن سے شروع کرنے اور تحریراتی
 میں بیان کرنے کی کیا حکمت ہے۔ بہت سے دورے مسافروں نے بھی اپنی کتابوں کا خصوصاً تحریراتی میں ترجمہ
 کر دیا تھا کہ انگریز حکمرانوں کی حمایت حاصل کر سکیں۔ کاندھلی سے اپنی سوانح عمری میں لکھی مگر فوراً انگریزوں
 ترجمہ بھی کر دیا۔ یہ سب نے بھی اپنی یادداشتیں بنائی ہیں انھیں مگر جب انگلستان کے سفر پر وہاں ہونے لگے تو ان
 وقت اس کا انگریزی میں ترجمہ کر دیا۔ مگر چہ سرسید نے "انطباعات اہدیہ" کا ترجمہ شیر قلم اور منت سے کر دیا مگر
 اپنے سفر نامہ وادی میں نے دیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ یہ سفر نامہ انگریزوں کی خوشنودی کے لیے
 نہیں بلکہ ہندوستانی عوام کو معلوم کر دینے والے مسلمانوں کے لیے لکھ رہے تھے۔ ان کا خصوصی نوٹ یہ
 اعلان نسبت سے متعلق ہے کہ ان کے دور (۳) کی وجہ سے کیا گیا تھا کہ ان سے، صاحبانہ نگار سبکیں۔

سرسید کا سفر نامہ وادی طوریہ ایک سیاسی دستاویز ہے جس میں مصنف کی شخصیت کی تشکیل تصدیق کی گئی ہے
 یہ یہ تحریراتی ہے۔ یہ وہی ہے۔ یہ شخصیت اپنے انگریز دوستوں اور اپنے قارئین سے نظریاتی اختلافات

خصوصاً اپنی قصہ گوئی میں مرکزی مقام دیتی ہے۔

بچے قارئین کے لیے سرسید نے ایک مصحح کا کردار اختیار کیا اور ایسے واقعات بیان کیے ہیں جن سے مسلمانوں کے دینی خیالات کو خصوصی ضرب لگے۔ اسی طرح انھوں نے اس تنقید کو شدت بخشی جو ان کے خلاف عرصہ سے جاری تھی۔^(۴) ہندوستانی مسلمان، بھی یہ فیصلہ نہیں کر پائے تھے کہ انگریزوں یا عیسائیوں سے ملنا درست ہے یا نہیں اور سرسید اپنے واقعات سے ثابت کرنا چاہ رہے تھے کہ بیچہ پہ اصرار کرنا ایسے سفر کے دوران درست نہیں۔ اس طرح اگرچہ سرسید اپنے وقت سے ڈیڑھ سو سال آگے کے لفظی مسائل کو چھیڑ رہے تھے جس سے ان کے قارئین لڑنا ناراض ہوتے اور وہ ہوسے بھی۔ مگر ان کا بنیادی مقصد ان فتنی مسائل اور مذہبی طبقے کے خلاف نبرد آزما ہونا نہیں تھا بلکہ ایک استعمار مخالف نظریہ قائم کرنا تھا، جس کی ایک شکل ولیم میور کی کتاب ”لائف آف محمد“ کا رد تھا۔

انگریزی تنقید میں بیانہ نگاری ایک مستند طریقہ تنقید ہے مگر بیا یہ ہے کیا؟ اس پر بہت بحث ہے۔ مکینکی یعنی ساختیاتی تنقید میں جیرالڈ پرنس کی *Narratology The Form and Function of* Nanative^(۵) جیرالڈ جیٹ کی *Paratexts Threshod of Interpretation*^(۶) اور میک ہال کی *Narratology Introduction to the Theory of Narrative* (1999)^(۷) یہ سب انتہائی مختلف اور متضاد تعریفیں بیان کرتے ہیں۔ کہانی یا قصہ کو بیان نگاری سے جدا تصور کرنا بھی محال سمجھا گیا ہے جس سے نظریاتی بیان باری اور واقعہ نگاری میں فرق کرنا مشکل ہو گیا ہے جدا تصور کرنا بھی محال سمجھا گیا ہے جس سے نظریاتی بیان باری اور واقعہ نگاری میں فرق کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ چونکہ قصہ نگاری ادب کے علاوہ سیاست اور تاریخ نگاری کے ساتھ ساتھ سماجی علوم اور نفسیات کے واقعات بیان کرنے میں بھی استعمال ہوتی ہے، ان تمام علوم میں ایک واحد تعریف ممکن نہیں۔ ۱۹۷۸ء میں چیٹ میں نے *Story and Discourses* میں لکھا کہ بیانہ نگاری واقعات کو ایک ٹری میں پروانے کا نام ہے^(۸) مگر اپنی دوسری کتاب *Coming to Terms The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film* میں اس نے کہانی اور غیر واقعاتی تحریروں میں فرق کرنے پر زور دیا ہے۔^(۹) تین سال کے بعد پھر اپنی کتاب *Reading Narrative Fiction* میں وہ اس اٹھاتا ہے کہ بیانہ / واقعہ کیا ہے؟ جواب میں لکھتا ہے کہ بیانہ نگاری کی تحریروں کو سمجھنے کے لیے ہمیں اصلاحات کی ضرورت ہے^(۱۰) اس کام کو رمون کہنوں نے *Narrative Fiction Contemporary* Poetics^(۱۱) میں بیان کیا ہے کہ واقعہ نگاری آپس میں داستان کہانی کے حصوں کو بیان کرنے کا نام ہے۔ اس نے تاریخ و اخباری خبروں، رپورٹوں اور سوانح عمریوں کو ایک ہی گروپ کا حصہ قرار دیا ہے۔

اس بحث کے نتیجے میں بیانیہ یا قصہ نگاری کی تاریخ شدت آمیز بحث سے عاری نہیں ہے۔ واقعہ گروار، حالات، وقت اور مقام کی بیانیہ نگاری میں بہت اہمیت ہے۔ جدید نقاد کہانی کو نظریاتی بیان رقم کرنے کا ایک درجہ سمجھتے ہیں۔ انرا اپنی زندگی کو بیان کرتے ہیں اس کا ایک مقصد ہوتا ہے۔

کہانی کے واقعات کا چناؤ اور ان کو پلاٹ میں جوڑنا اگر اہم ہے تو بیان کرنے کی تفصیلات بھی اہم ہیں جیسے کہ موقع محل، جگہ، موسم، وقت اور مکالمے۔ جب نظریاتی واقعہ نگاری کا معاملہ آتا ہے تو مسئلہ اور بھی گھمبیر ہو جاتا ہے، کیونکہ یورپ جانے والا یس ندرہ ملک کا سیاح جو بیابان کرے گا، اس سے اس کی قوم پرستی اور یورپ سے مرعوبیت کا قصہ بھی واضح ہوگا۔

یہ بیانیہ کے مطابق قومیت ثقافت سے وجود میں آتی ہے اور تاریخ واقعات کو دوبارہ تحریر کرنا دراصل سیاسی مقاصد سے زیر اثر ہوتا ہے۔ (۲) قصہ نویسی کی تکنیک کا ذکر کرتے ہوئے ڈی فائنا کا کہنا ہے ہم کہانی کو واقعات کو از سر نو بیان کرنے اور انہیں معانی دینے کا درجہ سمجھتے ہیں۔ (۳) اسی تناظر میں ریسمیں کہتی ہے کہ قومیں اور حکومتیں اپنی مرضی کے تاریخی واقعات رقم کرتی ہیں جیسا کہ سماجی تحریکیں نسلی گروہ اور انرا اپنے تجربات کو کہانیوں میں کیا کرتے ہیں۔ (۴)

جدید قصہ گوئی کے طریقوں میں انتہا پر داری کو تناظری مطالعے کے ذریعے قصہ بیان کرنے کی تکنیک اور حکمت عملی کو ہم آہنگ کر کے سیاسی نظریاتی اور نفسیاتی سانچے حاصل کرنا بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی تحقیق میں 'The Rhetoric of Fiction' (۱۵) اور جیمس فیلس کی کتاب 'Narrative as

Rhetoric: Technique, Audience, Ethics, Ideology' (۱۶) میں زیر بحث لائے گئے بیانیہ کے

معیاروں کو استعمال کیا گیا ہے۔ سنی حکمت عملی میں رد و ردیا جاتا ہے کہ کہانی نویس کیسے اپنے قارئین کے فہم،

ہدایت و ارادہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ (۱۷) ان پر داری کے اس طریقے میں تنقید نگار پر مددگار کا کردار

ہے کہ وہ تحریر کے ثمرات سے اس کے محرکات تک پہنچیں جن سے کہانی کی جزئیات کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ (۱۸) اس

تنقیدی حکمت عملی میں نظریہ سب سے اہم محرک تحریر سمجھا جاتا ہے۔ (۱۹) کہانی کی زبان اور مختلف اسلوبی تکنیک

ظاہر کرتی ہیں کہ مصنف کا ارادہ کیا تھا اور اس طرح مختلف الفاظ کا چناؤ مختلف کہانیوں کو جنم دیتا ہے مگر چاروں کامواؤں

یک جیسا ہی ہو۔ (۲۰) کہانی کی تحریر کو انشا پر زنی کے مطالعے کے ذریعے سمجھنے میں پلاٹ کو بھی قاری کے جذبات

کو ایک خاص طرح کی تحریک دینے کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے اس طرح کردار، کہانی کا بہار اور نظریہ ایک اجتماعی مقصد

کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ (۲۱) اہمیت اس بات کو واضح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کہانی کی انشا پر داری اس کی

طاقت ہوتی ہے۔ اس کا تعلق تحریر کے اس تمام عناصر سے ہوتا ہے جن سے جزئیات و خیالات کی مختلف جنبشیں

وجود میں آتی ہیں جنہیں قاری مطالعے کے دوران میں محسوس کرتا ہے۔^(۲۲) یہ عناصر فیصلہ کرتے ہیں کہ قاری کہانی کو سطران سمجھتا ہے اور اس کے کیا معانی اخذ کرتا ہے۔

جدید نثر انٹرویو کے قریبی روابط کو آہائیاتی نظام کی تحقیقات سے بھی ہیں۔ اس لیے کہ دونوں نواہائیاتی نظام کی تحریروں میں انشا پر داری کا مطالعہ کرنا پڑتے ہیں۔ نواہائیاتی نظام کی تحقیق میں اہم ترین کام قصہ گوئی کی تکنیک سے متعلق ہے جو نواہائیاتی سیاحوں کی تحریروں میں استعماری نظریات کا منہ دکھاتے ہیں۔ جدید نثر انٹرویو نے مفید طریقے وضع کیے ہیں جن سے بالخصوص شناخت اور کہانی نویسی کی تکنیک کا مطالعہ نواہائیاتی دور کی سوانح عمری اور سمرناموں میں کیا جاسکتا ہے۔ سارا ملر کی Discourses of Difference^(۲۳) ثابت کرتی ہے کہ نواہائیاتی تحریروں میں وہ تمام تکنیکیں استعمال ہوئیں جو نثر انٹرویو کی تحقیق میں استعمال ہوتی ہیں۔ ایڈروڈ مین کی کتاب Orientalism^(۲۴) میں مشرق سے متعلق معروضی دکائی دینے والی تحریروں میں خصوصی نشا پر داری کے استعمال کو زیر تحقیق لایا گیا تھا۔ حال ہی میں پرمود کے ناز کی کتاب Coonial Voices The Discourses of Empire^(۲۵) نے ثابت کیا ہے کہ نواہائیاتی نظام کے تناظر میں میں لکھی جائے ولی تحریروں میں کہانی نویسی اور نشا پر داری کی خصوصی تکنیک اور حکومت عملی استعمال کی جاتی تھی۔

کہانی نویسی کی ادبی تحقیق پر انسان سائنس میں استعمال ہونے والے طریقوں کا بہت اثر ہے۔ سوادہ کہانی کو ابلاغ کا ذریعہ سمجھتے ہیں جس میں واقعات منتخب کیے جاتے ہیں۔ انہیں تنظیم اور تعلق کے مراحل سے گزار کے اہم بنا دیا جاتا ہے تاکہ وہ ایک مخصوص قاری یا سننے والے پر ایک خاص تاثر ڈال سکیں۔^(۲۶) یہ نظریہ دین و جود اور فیلس کے نظریے سے ملتا جلتا ہے اور یہ دونوں ہی کہانی کے درمیانے تصورات سیاق اور نظریات ناسمج حاصل کرنے کو زیر تحقیق لاتے ہیں۔ ان کی جدید شکل میں تحقیق ناری ہے کہ کس طرح قصہ گوئی کے ذریعے قوی اتحاد یا عوام پر تسلط حاصل کیا جاسکتا ہے۔ پیٹرک ہوگن نے اپنی کتاب Understanding Nationalism on narrative, Cognitive Science and Identity (2009)^(۲۷) میں واضح کیا ہے کہ سیاسی قصوں کا تجزیہ کرنا کتنا اہم ہے اور کس طرح قومیت کا نظریہ قصہ گوئی سے نہائی متعلق ہے۔ اس تمام تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ قصہ گوئی کے سہائی اور سیاسی تحریکوں پر کتنے گہرے اثرات پڑتے ہیں۔ ان اثرات کو حاصل کرنے کے لیے قومی نظریات کو پلاٹ کی شکل دی جاتی ہے تاکہ وہ جذباتی عوامل کا کام کر سکیں اور سیاسی اعمال کے لیے محرک کا باعث بنیں۔ ہوگن خصوصاً انشا پر داری کا طریقہ پناٹا ہے اور حتمی طور پر کہتا ہے کہ ہم بات یہ نہیں ہے کہ کوئی عمل مصنف کی کس نیت کا نتیجہ تھا بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اس عمل کا کیا نتیجہ نکل سکا۔^(۲۸) قوم پرستی کی تحقیق میں ہوگن اثر گیری کی اہمیت کو قومی شناخت کے جزو کے طور پر اہم قرار دیتا ہے۔ تاثر گیری سے وہ شناخت کے بارے میں نظریات

میں زور سرائیستان پر ہے۔ بجائے انگلستان میں قیام کے۔ سر سید کا سر (اپریل تا مئی) اس کی تحریر تھا۔ وہاں سے
ریا رہا۔ انگلستان آمد اور قیام جس میں بہت سے ذاتی خطوط بھی اب شامل ہو گئے ہیں۔ مزید اور قریباً ۱۰۰ صفحات
کے بارے میں ہیں جب کہ سفر نامہ کی تحریر لندن پہنچنے پہ ختم ہو جاتی ہے۔ (۴۲)

نہایت درجے کی ترقی پر پہنچا دیا ہے۔“ (۵۰)

اسامیل پالی پتی نے سرسید کے تاثرات کو نمایاں جگہ دی ہے اور ان کی قوم پرستی کو اجاگر بھی کیا ہے۔ (۵۱) سرسید کے اپنے بیانات انھیں متنازعہ بنانے کے لیے کافی تھے۔ جس فوہل اور خوش سلیقگی سے اور انتظام اور صفائی سے وہ مسافروں کی سرائے آراستہ تھی ہندوستان کے کسی نواب صاحب یا راجا صاحب کے اجلاس اور پار کا بھی مکان آراستہ نہیں دیکھا (چپ چپ ایسا مت کہو، ہندوستان کے لوگ ناراض ہوں گے۔) (۵۲) سرسید کے وکٹوریس میں ان کا بیانیہ ٹھسپ جاتا ہے کیونکہ ان کی کہانی نگاری میں بحیثیت سیاح ان کے تاثرات و احساسات کو قصہ نگاری کی نظر نہیں دیکھا گیا۔ یہ بات کہ وہ مکمل ہوش اور سوچ (Narratology) کے اپنے تاثرات رقم کر رہے تھے اس اہم نکتے کو زیر بحث رائے بغیر موضوع گفت گو ہے کہ دراصل سرسید اپنی قصہ نگاری میں اپنے لیے ایک کردار سازی (Characterisation) کے عمل کو استعمال کر رہے تھے۔ انھوں نے واقعات کو یادداشت اور تاثرات کے عمل کے ساتھ ساتھ ایک تصوراتی ٹول سے بھی گزارا جو فسانہ نگاری کے تصوراتی عمل سے کسی طرح لائق نہیں تھا۔ وہ اسی طرح اپنے لیے ایک کردار تخلیق کر رہے تھے جسے لسانے میں وحدہ شکم کہا جاتا ہے۔ منظر کے افسانوں میں استعمال کیا گیا "میں" ان کی ذاتی شخصیت نہیں ہے اور نہ ہی افسانہ کی ذاتی سوانح کا حصہ ہے۔ یہ "میں" فسانے کا ایک کردار ہے جو اتنا ہی غیر حقیقی ہے جتنے باقی کردار ہیں۔ دین بوتھ نے اس سلسلے میں بہت اہم کام کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب The Rhetoric Fiction (۵۳) میں وضع کرتا ہے کہ مصنف تین طرح کے ہوتے ہیں، ایک تو حقیقی انسان۔ گوشت پوست کا لکھاری (Flesh and Blood Author) جو حقیقت میں قلم استعمال کرتا ہے اور اس کے علاوہ ایک دو مصنف جو اول لکھاری اپنے آپ کو دکھانا چاہتا ہے۔ (Implied Author) یہ مصنف اپنے آپ کو بعض مخصوص شخص اشاروں سے اپنی رباں و اعلاظ یا ملیت سے یا صرف اپنے تاثرات سے قاری کے سامنے پیش کرتا ہے جیسا کہ چارٹر (Chaucer) خود کو حق اور بھونڈا بناتا ہے جب کہ وہ انٹیوئی چالاکی اور مہارت سے پوری The Canterbury Tales لکھ رہا تھا۔ بوتھ کی اصطلاح میں حقیقی مصنف (The Real Author) اور جسم و جان والا مصنف (Flesh and Blood Author) مختلف ہو سکتے ہیں۔ ہم Implied Author کو مصنف مضمحل کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ لکھاری کے حصہ میں مضمحل ہوتا ہے اور اس کو قاری ٹول کے سمجھ سکتا ہے، اور بحیثیت ایک تاثر کے کہانی کے مصنف کے طور پر جانتا ہے۔ یہی وہ "میں" ہے جو منظر کے افسانے میں نظر آتا ہے۔

سرسید نے اس "میں" کو ایسے راسخا ہے جیسے منظر اور چارٹر نے۔ اس "میں" کو رقم کرنے میں سرسید کی بیانیہ نگاری کی ضروریات شامل تھیں اور سرسید کی زندگی، مقصد اور سفر کے سیاق و سباق کے بغیر اس "میں" کو سمجھنا

مکمل نہیں۔
 کہانی نویسی میں سرسید اپنے اعزاز اور انگریزوں کے میل جول کو قطعی اہمیت نہیں دیتے (۵۴) وہ ۸ دسمبر ۱۸۶۹ء کو ملکہ وکٹوریہ کے جلوس کو سٹی بیان کرنے کے بعد برہمیل تکرہ لکھتے ہیں کہ وہ عزت سارف انڈیا پبلک کے لیے شاہی دربار میں سے (۵۵) کہانی نویسی کے اس پیو سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کنکشن کے اعزاز اور شاہی خاندان کے ساتھ تعلقات کا ذکر کر کے اپنے مقام کا ارفع کرنے سے کوئی غرض نہ تھی۔ انھیں اس کو عمومی فہم بنانے سے بھی احتراز تھا۔ سرسید کی استعارہ مخالف تکنیک کا تقاضا بھی تھا کہ وہ ایسی باتوں کو غیر اہم قرار دیتے ہوئے کم سے کم نمایاں کریں۔

سرسید کے ذاتی خط کتابت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں خود سے زیادہ اپنے ملک کی بہتری کا خیال تھا۔ (۵۶) اگرچہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ میں ان کے اعزاز کا ذکر ہوتا رہا (۵۷) مگر سرسید کے سفرنامہ کا زمانہ ان کی "خطبات احمدیہ" کی تحقیق پر ہی رہا۔ اعزاز کے بارے میں مندرجہ بالا جملہ ایک بے خطہ کے آخر میں تحریر ہوا جس میں سرسید ولیم میور کی کتاب کو رد کرنے کی تحقیق کا ذکر کرتے ہیں جس کے آخر میں صرف پس تکرہ خیاب کے طور پر دہرایہ ذکر بھی کر دیتے ہیں۔ (۵۸) بلکہ وہ اس انگریزی عزا کو اپنے روحانی اعزاز کے مقابل رکھتے ہوئے اپنی حقیقی کامیابی ولیم میور کی کتاب کو رد کرنے کو قرار دیتے ہیں (۵۹) اور اپنا حقیقی تمغہ شہنشاہی کہتے ہیں (۶۰) "خطبات احمدیہ" کی شامت ترجمہ کے اضر بات نے سرسید کو دیوالیہ کر دیا تھا جس کا ہر جگہ ذکر کرتے ہیں اور اعزاز کے ساتھ میل جول کا ذکر برہمیل تکرہ ہی ہوتا ہے۔ ایک اور جگہ خط کے درمیان وقفہ ظاہر ہوتا ہے جب وہ بیان کرتے ہیں کہ غلبہ کے دائرے لارڈ لارنس کی آمد کی وجہ سے واد رک گئے تھے اور اب دوبارہ لکھنا شروع کر رہے ہیں (۶۱) اس سرسری ذکر سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کے دل میں لارڈ لارنس کی کتنی وقعت تھی اور وہ ذاتی خط میں اس کا ذکر ناگنا غیر اہم سمجھتے تھے۔ کوئی اور مصنف شاید ان کی آمد کو نمایاں کرنے کی کوشش کرتا، لارڈ لارنس کے بارے میں لگی ہر سے لکھ دیتا مگر سرسید اس واقعے کے بیان میں ایک جیسے سے زیادہ لکھنا گوارا نہیں کرتے۔ ایک خط میں سارف انڈیا کا ذکر ان کی کتاب "اسباب بغاوت ہند" کے بیان میں اسی سرسری انداز میں آتا ہے (۶۲) اور زیادہ اہمیت اس بات کو دی جاتی ہے کہ انگلستان کی رائے عامہ پر اثر انداز ہونے والے لوگوں پر سرسید کی کتاب کا کیا اثر تھا۔ قصہ گوئی میں نمایاں کرنے کی تکنیک کے مطابق سرسید کی تحریروں میں انگریزی اعزازات کو کم جگہ دینا ان کی رد استعارہ آئینہ یا لوہی کا تقاضا تھا۔

سرسید کے رجاستہار بیانہ کا تقاضا تھا کہ وہ انگریزی کرداروں کو ایسے بیان کریں کہ ان کی ستائش کا پہلو نہ لگتا ہو۔ یس سفر کے دوسرے مسائل کے ساتھ یہ مسئلہ بھی بیان کرتے ہیں کہ جہاں جہاں وہ پہنچے، انگریزوں نے پہلے

سے تھراں پہ قبضہ کیا ہوا تھا۔" دیکھا کہ تمام کمرے انگریزوں اور میسوں اور بچوں سے بھرے ہوئے ہیں" (۶۳) اسی طرح مزید لکھا "اس جگہ ایک لاک ہے وہاں بھی بہت سے انگریز اور میس اور بچے ترے ہوئے تھے۔" (۶۴) واضح رہے کہ سرسید یہ سب کچھ یہ جانتے ہوئے لکھ رہے تھے کہ اس تحریر کو ہندوستان جانا ہے اور سفر کے دوران ہی شائع ہوتا ہے۔ اس کے اثرات ان کے انگلستان میں قیام اور انگریزی سرکار سے روابط پر بھی پڑ سکتے تھے۔ مگر سرسید نے اس کا حیل نہ کرتے ہوئے لکھا کہ انگریز ہندوستان میں مختلف انسان ہوتے ہیں۔ جہاز میں ان کا خلاق مثالی ہو سکتا ہے مگر کیا ہندوستان میں ان رویہ دل نہیں جاتا اس بات کو سرسید نے یوں بیان کیا

"ہماری طرف کا کوئی انگریز جہاز میں نہیں ہے اور اس سبب سے میں نہیں جان سکتا کہ جب یہ صاحب لوگ ہندوستان میں تھے تو ان کا مزاج اور خلاق کیا تھا مگر جہاز میں سب کا مزاج بدیت، چھا اور باخلاق ہے۔۔۔ بالخصوص صاحب ہندوستان میں بھی ایسے ہی خوش مزاج ہوں گے یا آپ وہاں کا اختلاف اس کا سبب ہوگا۔" (۶۵)

اس بارے میں یہ امر زیر بحث لا نا ضروری ہے کہ تو، باور پاتی دنیا میں حاکم قوم کو نظر اٹھا کے دیکھنا ممنوع قرار پاتا تھا جس طرح مشرقی عورت کو اپنے شوہر کو درخشاں کو اپنے مالک کو دیکھنا منع ہو ویسے ہی انگریزوں کو محفلی پاندھ کر دیکھنا منع تھا۔ دب میں اس کی جہاں مثالیں ملتی ہیں جس میں انگریز کا سراپا بیان کرنا جائز نہیں تھا۔

نیل بکس نے اس کو *Oppositional gaze* کا نام دیا ہے جس سے سیاہ نام لوگوں کا سیاسی مزاحمت کا ہم بلند کرتے ہوئے اپنے حق لگاؤ اور نظارہ کے لیے اٹھ کھڑے ہونا مراد لیا جاتا ہے۔ بکس کے مطابق گھورنے کا حوصلہ محکم ہو عمل پذیر ہونے پر ابھرتا ہے کیونکہ وہ گھورے کے عمل سے حقیقت کو تبدیل کر دیتا ہے

By Courageously looking we defiantly declared "Not only.

will I stare I want my look to change reality" (۶۶)

چنانچہ سرسید کا انگریزوں کو زیر بحث لانا، ان کو مختلف حالات، درمستقل میں بیان کرنا اسی طرح کی *Oppositional gaze* کی مثال ہے۔ اس بیان سے اس حیا کی ٹٹی ہوتی ہے کہ انگریز اس لیے حاکم ہیں کیونکہ ان کی بعض خصوصیات تمام انسانوں کی خصوصیات سے رفیع ہوتی ہیں۔ ایک عمومی خیال تھا کہ انگریزوں کو سمندری سفر تنگ نہیں کرنا جب کہ ہندوستانیوں کو چکر متلی و میرا کا عارضہ ہو جاتا ہے۔ سرسید اس کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"انگریزوں کو کسی قدر تغیر تھا ورتن چار میسوں کو بہت ریا و تخیل تھا۔ سزا سمجھ بھی پڑی ہوئی تھیں میں نے پوچھا کہ کیا جانے اشارہ سے کہا کہ سر پھرنا ہے، طبیعت اچھی نہیں۔ ایک میس

صاحب کو میں نے دیکھا کہ منہ سے بے اختیار بہت سے کف اور بہت بڑا اسی ابلکالی کے ساتھ نکل پڑے۔“ (۶۷)

اسی طرح کی تفصیل ہندوستانی افراد کے بارے میں نہیں دی گئی صرف ہلکا سا ذکر آتا ہے۔ انگریز حکمرانوں، اس طرح بے مروتی سے ایسی حالت میں بیان کرنا سرسید کے اس بیانیہ کا حصہ تھا کہ انگریز کوئی آسمان ستارہ کی مخلوق نہیں بلکہ عام انسان ہیں اور ان سے وابستہ مافوق الفطرت خصوصیات جھوٹ کا پلندہ ہیں۔ اسی غرض سے انھوں نے انگلستان میں دھم سے قبل کے منظر کو بیان کرتے ہوئے لکھا، ”جو بیڈیاں ہم سے پہلے چلی گئی تھیں وہ لپٹی ہوئی ہیں اور آنکھیں بند کر کے سونے کا قصد کر رہی ہیں تاکہ سونے کی حالت میں وہ رستے میں دھم سے بچ سکیں۔“ (۶۸) مرزا غلام احمد کے بیان میں انھوں نے، خدہ طور پر یوں لکھا کہ جیسے وہ ایک انگریز خاتون پہنے کر سکتے تھے۔ (۶۹) منظر کو مکمل کرنے کے لیے لکھا کہ ”اور بہت سے انگریز اور بیڈیاں تے کرتی تھیں اور پٹ پٹاتی تھیں۔“ (۷۰)

اس بیان میں انگریزوں کو ایک انسانی مگر مشکوک خیر حالت میں دکھایا گیا جس کا مقصد سونے اس کے درپے نہیں ہو سکتا تھا کہ انگریزوں کو ہندوستانیوں کے درجے پر اتار دیا جائے اور انھیں گوشت پوست کا نساں دیکھا جائے۔ سرسید کی یہ تحریر اس وقت اہم لگتی ہے جب ہم دوسرے یہاں کے سفر ناموں میں یہ خاص منظر غیر جانہ پاتے ہیں اور اس کے مقابلے میں یہ بیانیہ پڑھتے ہیں کہ انگریزوں کو تو سمندری سفر میں کچھ نہیں ہوتا۔ سرسید کے بیانیہ میں صرف یہی نہیں انگریزوں کو پرستش خیر حالت میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ مہر سونیز پر جانے کے لیے سواری کے بیان میں سرسید نے انگریزوں کے گدھوں پر ہوار ہونے کے منظر کو ہم جگہ دیا ہے۔ گدھوں کی سواری ہندوستان میں مختلف معنی رکھتی ہے اور عموماً بے عزتی کے ضمن میں بیان کی جاتی ہے کسی کو گدھا کہنا بھی انجلی درجے کی بے عزتی کے مترادف ہوتا ہے۔

سرسید لکھتے ہیں کہ ”جس وقت کوئی نگریز گدھا کرے کہ ناچتا تھا اس وقت عجیب سے دہلی تھی۔“ (۷۱) خیر خبر مزے کا منظر ہوتا ہے۔ ”گدھے والوں نے جہاں دیکھا کہ گدھا کرے۔ کو چاہتے ہیں اور وہیں بار بار آئی اپنے اپنے گدھے لے کر دوڑے اور ہر شخص ایک کے گدھے کو دھکا دے کہ جاتا ہے اپنا سامنے کرتا ہے اور چلاتا ہے کہ ”ڈنگی سر“ ہر ڈنگی سر یعنی صاحب گدھا، صاحب گدھا اور کبھی یہ کہہ کر چلاتے تھے ”ویر گڈنگی سر“ ویر گڈنگی سر یعنی صاحب بہت اچھا گدھا، صاحب بہت اچھا گدھا۔“ (۷۲) اس بیان میں سرسید نے منظر کیا ہے کہ کس طرح انگریزوں کو گدھا کہا جاتا تھا۔ یہ المیہ اردو پڑھنے والوں کے لیے لکھا گیا تھا جن کی کثرت مسلمان تھی اور جو بھی غدر کے بعد کی سزاؤں اور مظالم کو نہ دیکھتے تھے۔

اس کے علاوہ سرسید نے انگریز ہم سفروں کے بیان میں اپنے انتخاب کے حق کو ملحوظ رکھا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "اس کا مقناضی تھا کہ سرسید انتخاب کریں کہ انھوں نے کون سے واقعات قلم میں شامل کئے ہیں اور کون سے چھپے مرتب کرنا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کا اپنے ہم سفروں کا بیان کیسا ہو گا اسی یا نہیہ کا اہم جز تھا۔" (۷۰) اپنی سفر نامے سفر انگلستان کی اہمیت واضح کرتے رہے جاتے ہیں اور ہر ہندو کو کے قیام کو انگریز کی حکومت اور ان کی نظیر کے بیان سے وابستہ کر دیتے ہیں (جیسا کہ لطف اللہ، مرزا یحیٰی صاحب وغیرہ) سرسید کے بیان سے ہم زیادہ متاثر زیادہ، ہم ثابت ہوتے ہیں۔ وہ خصوصاً اپنے مآقہیوں کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے بارے میں چھوٹی چھوٹی ہڈائی اہمیت کی باتوں کا بیان کرتے ہیں۔ (۷۱) یوں لگتا ہے کہ سرسید کے لیے انگلستان کے ہر کی غرض گیندنی سے زیادہ اپنے ہم سفروں سے تعلق اہم تھا اور سلطنت انگلستان کے مقابے میں دور رس ملنے والے دہے انسانوں سے زیادہ زیادہ اہم تھے۔ سو وہ بھیجی میں کئی لوگوں سے اپنی گفتگو کو بیان کرتے ہیں۔ (۷۲) انہیں کے ساتھ دوستی میں ہے ہوتی ہے کہ اس کا تعلق بھی غازی پور اور بنارس سے تھا (۷۳) اور سکندر یہ کے ساتھ جانی اند بخبری سے ملتی ہیں گفتگو کا بیان بھی آتا ہے جسے ہندوستان کا کچھ علم نہ تھا۔ سرسید میجر سمیٹھ کی بیٹی کو جس کا نام آئیڈیا تھا سمیٹھ یا کرتے ہیں اور اس کی چچا بھائی ہوئی آواز کا ذکر کرتے ہیں جس میں وہ اکثر ان کے پاس آ کے ن سے بات کرتے گفتگو کرتی تھی۔ (۷۴) اس تمام کا ذکر بحیثیت انہوں کے آتا ہے اور ان اس لیے کہ وہ نگرینا میں ملتی تھی۔ اپنے انگریزی اور محسن ولیم میور جنہوں نے سید محمود کا ولیفہ بھی ممکن بنایا تھا، ایک جمعے میں ان کے بارے میں بات کرتے ہیں کہ وہ چار بجے ن سے مل کے نکل رہے آئے۔ (۷۵) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ میور واپس آتے۔ میں گنتا کم لہا یاں کرنا چاہتے تھے۔ اس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ اس کے بعد گوڈیل ڈورٹ سے ساتھ ان رات کو چائے پینے کا تفصیلی بیان آتا ہے جس کو سرسید زیادہ اہمیت یعنی زیادہ تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ (۷۶) میور کا بیان ان کے ادب و آداب کے ساتھ کرتے ہیں سرسید ان سے مراسم کی اہمیت کو کم کر دیتے ہیں جو غرض ان کی تھا کیوں کہ سرسید کا رد استعمار بیانیہ میور کی کتاب کے خلاف تحقیق سے متعلق تھا۔

سرسید کے رد استعمار بیانیہ کی نظریاتی بنیادیں استعماری اہمیت و مہارتی دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن انہیں جنہوں نے ان سے ملنے میں پہل کی (۷۷) سرسید کی نظروں سے ان کے جب انھوں نے اس بار میور کی کتاب میں لکھا کہ ہندوستانی ہے درد احسان فراموش ہوتے ہیں (۷۸) سرسید نے اس کا قصہ دہی، ترکہ کرتے ہوئے کیا کہ انگریزوں اور ہندوستانیوں کے درمیان کوئی ہم آہنگی ہے کی محاش نہیں پائی جا سکتی۔ (۷۹) سرسید نے تاریخی طور پر نظریہ قائم کر دیا کہ ان دونوں کے ایک دوسرے کے بارے میں عجیب مفروضے ہیں اور جو ب شک غلط ہیں۔ سرسید کے سفر نامہ میں جیسا یوں میں دیکھی لیٹان مفروضوں کی تردید کی کوشش ملتی ہے جیسا کہ وہ ان کی نماد

کے دو انیس پاس پھرتے رہے اس حیا کے ساتھ کہ خد کا ذکر جہاں بھی ہو قابل حرام ہے۔ (۸۸) اس موقع پر انھیں خدا کی عظمت و رحمت کا بھی خیال رہا۔ (۸۹) مگر جب ایک عیسائی دوست نے کہا کہ خد دونوں کا ایک ہے تو سرسید نے سے ماننے سے انکار کیا اور بتا کہ اس عبارت میں یہی ایک کی تھی۔ (۹۰) یہی رد عمل یونیورسٹی لائبریری کے ساتھ مدہی بحث میں مضبوط تحریر میں آیا (۹۱) اور ممبر ڈوڈ سے گفتگو میں سرسید نے زور دیا کہ ڈیڑھ کٹر پبلک انسٹرکشنز کول مذہب ہونا چاہیے۔ (۹۲) ممبر ڈوڈ سے مدہی اور نوٹ ہادیق نظام حکومت پر بحث کے قسوں میں (۹۳) اگرچہ سرسید نے ممبر صاحب کو اپنے مہربان دوستوں میں گناہ گران کے چھتے ہوئے ہوئے جملوں کا ذکر ضرور کیا اور تحریر کیا کہ آمریت کے رویوں کی تعریف کا دور ختم ہو چکا۔ "حقیقت یہ ہے کہ اب دو زمانہ نہیں رہا جس میں ڈسپلنک گورنمنٹ کو دوگ پسند کرتے تھے اور نہ اب وہ بھلنیاں ہیں جو ہزاروں بریوں کے ساتھ گلے زہانے کی ڈسپلنک گورنمنٹ میں ملی ہوئی تھیں۔" (۹۴) استعمار حاکمیت بیانیہ میں انگریزوں کے خلاف قومیتوں کو برا بیان کیا جاتا تھا۔ فرانسیسی انگریزوں کے دشمن رہے ہیں مگر سرسید نے سوئٹزر کے فرانسیسی معاہدہ کی تعریف کرتے ہیں (۹۵) اور پیرس کے بیان میں خوش خوشی گاڑی کی چھت پہ سز کرنا بیان کرتے ہیں۔ (۹۶)

ہم بات یہ ہے کہ انگریزوں کے دشمن ملک کے شہروں کی جو تعریف سرسید نے کی وہ لندن کی نہیں کی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ انگلستان کی عظمت نہیں بلکہ فرانس کی عظمت کے گم گم کر اپنے مسلسل قارئین کو سنا سنا چاہ رہے تھے۔ اس کی وجہ صرف یہ نہیں تھی کہ لندن پہنچ کر ان کا سفر نامہ ختم ہو گیا۔ انھوں نے جو خصوصی تعریفیں کیں ان میں یورپین کی بھی تعریف شامل تھی جو انگریزوں کے نزدیک بد دشمن تھے۔ سرسید اس کے بارے میں لکھتے ہیں "در حقیقت اس تصویر میں شہنشاہ یورپ پر شہنشاہی برس رہی ہے اور تمام قوم فرج کا فخر اور عزت و سوز میزیشن کی آرائش اس سے معلوم ہوتی ہے" (۹۷) اسی طرح سے فرانسیسی فوج کو بھی نمایاں بیان کرتے ہیں کہ جس کو Shience کی مد میں انگریزی بیانیہ کے مخالف ایک بیانیہ کھڑا کرنا سمجھا جائے گا۔ (۹۸)

مندرجہ بالا بیانیہ سرسید کے غور و خوض کے بعد کیے گئے انتخاب کا نتیجہ تھا جس کا پتہ سرسید کے اس جملے سے چل ہے کہ انھوں نے صرف ان کو بیاں کرنا چاہا جو ان کے ساتھ واقعی خوش اخلاق سے پیش آئے (۹۹) یا جن سے خصوصی انداز میں مذاقات ہوئیں (۱۰۰) پس مس کارپینٹر کا خصوصی ذکر آیا جب کہ سرسید کو انگریزی نہیں آتی تھی اور مس کارپینٹر اردو سے پابلیہ تھیں (۱۰۱) اس کے باوجود سرسید نے ان کی کتاب میں ایک نوٹ لکھنا پسند کیا۔ ممبر ڈوڈ کے ساتھ سرسید فارسی میں گفتگو کرتے رہے (۱۰۲) ورنہ اہم جی مہربان جی کے ساتھ گفتگو اور دو اور ممبر جی کی ممالکت سے متعلق سوچ کو جنم دیتی ہے۔ (۱۰۳) سرسید خود کو نوٹ ہادیق نظام کے ترجمان افراد سے جدا تصور کرتے ہیں اور اس کو رد استعمار بیانیہ کے لیے مستعمل کرنے کی خاطر ان لوگوں کا خصوصی ذکر کرتے ہیں جنہوں نے ان کو

برہمی اور سیاسی اختلافی بحث میں کھینچنے کی کوشش کی۔ ایسے افراد کے بیان میں سرسید نوآبادیاتی فہم کے خلاف ایک مسلم بیانیہ منتخب کر کے اپنی گروہی شناخت کو ن کی گروہی بیانیہ کے خلاف اپنے نظریہ کی وضاحت کرتے ہیں۔ یس لفٹیننٹ مارٹس نے سرسید کو بین المذاہب اختلافات کی بحث میں ابھنا چاہا (۹۷) تو سرسید نے اپنے بیان میں ان سے برابری کی بنیاد پر مکالمہ کرنے کا ذکر کرتے ہوئے ان کو کارائے جواب دیے جس سے ان کے قارئین کو ایسے انگریزوں سے گفتگو کا سبق مل سکے۔

لارٹس کے اس بیانیہ پر کہ تمام ریویوی قوت حکمت اور نعمتیں عیسائیوں کے پاس تھیں سرسید نے کہا کہ ”یہ سب باتیں دنیا کے کاموں سے متعلق ہیں، ان سے اور مذہب کے سچے چھوٹے ہونے سے کچھ واسطہ نہیں ہے“ (۹۸) اور ویل دی کہ ایوب اور کراؤسٹ کے تذکرے میں بائبل کہتی ہے کہ ”نیک بندوں کے لیے دنیا نہیں ہے بلکہ دوسری زندگی کی نعمت ہے۔“ (۹۹) اس مکالمہ میں مضمر ہے کہ انگریز اپنی تمام تر دنیاوی کامیابیوں کے باوجود خدا کے نیک بندوں میں شمار نہیں ہوتے۔ سرسید نے یہ مذاکات تفصیل سے رقم کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے مسلمان قارئین کو اس طرح کے خیالات پر بھڑکانا چاہتے تھے۔ بڑے سفر کے دوران جس کے بعد ان کو انگریزی اعزازات ملنے تھے یہ تحریر کر کے سرسید نہ صرف اپنے اعزازات بلکہ اپنے سرکاری منصب کو بھی خطرے میں ڈال رہے تھے۔ جاسوسی کا نظام اس وقت بھی فعل تھا اور ملکہ ایلزبتھ اول کے رہائے سے جانچیں کو خاموش کرنے کا کام بھی جاری تھا۔ مگر سرسید ایسا لکھنے سے اور انگریزوں کے منہ پہ کلہ حق کہنے سے باز نہ آئے۔

انگریزوں کے اخلاق کے تعریفوں کے ساتھ ساتھ ان کے خیالات میں ذہنی وسعت کا نہ ہونا بھی سرسید کے بیانیہ میں شامل ہے اسی طرح دہلی کے سابق ڈپٹی کسٹرنٹز پیٹرک ونچب کے نظام حکومت پر تشکو کے بیان میں سرسید نے تحریر کیا کہ کس طرح انھیں نے بردا کہا کہ آمریت کی حکومت کا زمانہ بد چکا ہے۔ (۱۰۰) اس طرح کے واقعات کا سفر نامہ میں بیاں کرنا جب کہ یہ سفر نامہ ساتھ ہی ساتھ ہندوستان میں شائع ہو رہا تھا اس بات کا ثبوت ہے کہ سرسید مسلمانوں کو ایک رواستہار بیانیہ پر دھوار ہے تھے جس کو انگریز حاکم باغیانہ تصور کر سکتے تھے۔ مگر بری حکومت کے ایک حکم نامے کے ذکر میں جس کے ذریعہ گورنر جنرل کو زیادہ اختیار دیے گئے تھے، سرسید نے کہا کہ حقیقت یہ ہے کہ اس حکم نامے کے ذریعے ہندوستان کو غلام بنایا گیا ہے اور اس کے برے نتائج برآمد ہونگے۔

انگریزی فوج اور حکومت کا ذکر سرسید اس وقت کرتے ہیں جب انھوں نے مسلم مذاقوں پر انگریز قبضے کا ذکر کرنا ہوتا ہے۔ جیسا کہ عدن کے باب میں (۱۰۱) انھوں نے عدن کی فوجی ہیئت واضح کی ’عدن ہندوستان کی خطا کا پہلا ناکہ ہے اور بحر احمر کی کنجی ہے۔ ہندوستان میں اگر کچھ فساد ہو تو پھر دور میں یہاں سے ہر قسم کے سامان حرب کی مدد ہندوستان میں پہنچ سکتی ہے اور اگر والی مصر سے کچھ ہنگامہ ہو یا فرانسیسی مصر پر کچھ فکریں تو فی

انگور عدنان سے وہاں حملہ ہو سکتا ہے۔" (۱۰۲) سرسید نے گیری بالڈی کو بھی ۱۱ اور اعظم کہا (۱۰۳) اور اس کی رہائش جگہ دیکھنے کی خواہش کی۔ "میں اس زمانے کے سب سے بڑے نیا ضیہ دا اور گیری بالڈی کے پھونس کے چھو پر اسے کی جو بڑے بڑے قیصروں کے محلوں سے بھی زیادہ سحرز اور قابلِ ادب و تعظیم ہے زیارت کر دوں۔" (۱۰۴) اس طرح سرسید نے فرانس کی سڑکوں کے نظاروں کو بالکل ویسے ہی بیاں کیا جسے ہندوستانی سیاحوں نے مدین کاہن کیا ہے۔

سرسید انگریزی زبان جاننے کی ضرورت پر زور دینے کے بجائے کئی زبانوں کو جاننے کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔ ان کے بیان میں فرانسیسی سیر مرز (۱۰۵) اور ایک مسلم آیا (۱۰۶) کا ذکر مختلف زبانیں جاننے کے فوائد کے طور پر آیا ہے۔ ایسے وقت میں جب انگریزی زبان اور تعلیم کی افادیت و آداباتی حکومت کی دین میں ترجیح تھی، سرسید اردو زبان کی ترویج اور تعلیم پر زور دینے نظر آتے ہیں۔ انھیں پارس کی لڑکیوں کی تعلیم پسند لیکن ان کا انگریزی زبان پر مہارت نا پسند تھا "مگر میں نہیں سمجھ کہ اپنی زبان چھوڑ کر پاریسیوں کو لڑکیوں کے گریزی پڑھا لے لھانے کی یہ ضرورت پیش کی ہے۔" (۱۰۷) انہوں نے زور دے کے لکھا انھیں آداب سے بھی تک ہر جگہ اردو غلطی "تو شبہ نہیں کہ تمام ہندوستان میں اردو زبان ہی طرح تھی اور ہون چلی ہے جیسے تمام یورپ میں فرنگی ہند اس سے بھی رہا اور وہ ہے۔" (۱۰۸) جس میں بھی انھیں ردی (۱۰۹) اردو کہلاتی میں بھی فارسی اور اردو غلطی ثابت رہے۔ (۱۱۰) اس کے ساتھ انھوں نے اپنی زبان میں مصلحت سے پور دینا۔ (۱۱۱) انھوں نے ہندوستان سے باہر اردو عربی اور فارسی میں سے مختلف شکلوں کو بیان کیا ہے (۱۱۲) اور انگریزی میں جاسے اردو زبان میں فقیرانہ بیان یہ رقم کیا (۱۱۳) یہ نکتہ دوسرے انگریزوں کے ساتھ تھا۔ (۱۱۴) پھر تاریخ میں یہاں تک ساتھ کرتے ہیں کہ مدنی میں جوس کا میونسپل محکمہ جست میں "اندہ پاسب سے اٹل دیکھ۔" (۱۱۵) اس سے متاثر ہے سرسید انگریزوں کی حکومت کی تقریروں کے بجائے ان کے عادات و آداب سے متاثر ہے۔ ان کی زبان میں "است سے مصنفین میں شہر و انگریزی حکومت کے تعلیم میں سے زبان میں سے تھے" سرسید انہیں یہاں سے نہیں پر ہر جگہ غربت نظر آتی (۱۱۶) اور انھیں یہاں ہندوستان سے اپنی اپنی مہارت و صلاحیتوں سے۔ (۱۱۷)

سرسید کوئی جگہوں پر ہندوستان کے فن قیام کی ذاتی رہی اور وہ ان کی "راغب میر سے اسکی مہارت؟ سوانہ کرتے رہے" (۱۱۸) اور ایک جگہ انھوں نے لکھا کہ ہندوستان کی مہارت "وہ مصو و حسین اور آقا ہیں۔" (۱۱۹)

سرسید کو تصاویر اور عجائب گھر کی استعماری بیانیہ میں اہمیت تھی جیسا کہ ان کے شاہی محل کی تصاویر کے بیان میں انھوں نے لکھا کہ ادنیٰ جذبہ بھرنے کا ذریعہ تھیں۔ (۱۲۰) جب انھوں نے جڑی مٹی چھڑائی

امام عبدالقادر کے خاندان کی خواتین کی مرقوری کی تصویر دیکھی تو اسے برطانوی تہذیب اور قیمت پر دھبہ قرار دیا (۱۳۲) اور انھوں نے سوال کیا کہ ایسی تصویروں کو بیزاں کرنا کیا فرانسیسیوں کو زیب دیتا ہے۔ رد استعمار کے بیانیہ کو رقم کرتے ہوئے انھوں نے عبدالقادر کو ایک بہادر جنگ جو قرار دیا (۱۳۳) جب کہ اسی طرح کے ہندوستانی مجاہدین آزادی کو صرف ایک دہائی قبل انگریز تختہ دار پہ لٹکا چکے تھے۔ اس طرح کے رد استعمار و تقاضات اور بیانات ظاہر کرتے ہیں کہ سرسید کو قصہ گوئی، اس کے استعمال اور مقام کا مکمل اور اک تھا اور اپنے بیانیہ میں ان کی فعالیت کا معیار استعمال کرنا چاہتے تھے۔

اس تجزیہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سرسید کا یہ سفر نامہ ایک نظریاتی دستاویز ہے اور اگرچہ سرسید نے سفر کے بعد سوچ سمجھ کر اسے رقم نہیں کیا مگر اس میں واقعات اور کردار کے انتخاب اور ان کو نمایاں کرنے اور ترتیب دینے میں رد استعمار نظریات کا فرما تھے۔ اس سفر نامہ کا اردو میں شائع کرنا بھی ایک رد استعمار تکنیک تھی جیسا کہ انگریزوں کو بحیثیت انسان نہ کہ بحیثیت حاکم بیان کرنا ایک نوآبادیاتی نظام کے خلاف بیانیہ قائم کرنے کی کوشش تھی۔ سرسید کے سفر نامہ میں انگلستان کے جاہ و جلال کو بیان نہ کرنا بھی رد استعمار کی تکنیک کا استعمال تھا جس کے ذریعے انھوں نے انگریزی مملکت و اشیاء کو باارعب قرار دینے کے بجائے ان کو بے حیثیت کیا کہ جیسے ان کو سمجھ کے ہندوستانی انھیں خود بھی بنا سکتے تھے۔ ان انگریزوں کی جلال کے ذرائع کو انھوں نے فرسہشی اشیاء کے مقابل رکھ کر اور فرانسیسی کی تعریف کر کے ان کی اہمیت کم کر دی جس سے استعماری طاقت میں کمی رقم ہوئی۔ سرسید کی اس تکنیک و حکمت عملی سے ان کا سفر نامہ ایک عظیم رد استعمار تحریک ثابت ہوتا ہے۔

حوالہ جات

- (۱) سر سید احمد خان، مسافرانِ انداز، مرتبہ محمد اسحاق پانی پتی، ماہر مجلسِ ترقیِ ادب، ۲۰۰۹ء
- (۲) Khan, Sir Syed Ahmad A Voyage to Modernism, trans. Mushirul Hasan and Aishat Zaidi, Delhi: Primus Books 2011
- (۳) سر سید احمد خان، مسافرانِ انداز، جس ۱۳۷۷
- (۴) ایضاً جس ۲۹-۳۸
- (۵) Prince Gerald Narratology: The Form and Function of Narrative, Berlin: Mouton Publishers, 1982
- (۶) Genette Gerard, Paratexts: Thresholds of Interpretation: Cambridge University Press, 1997
- (۷) Bal, Mieke Ed: Introduction to the Theory of Narrative, Toronto: University of Toronto Press, 1999 Print
- (۸) Chatman, Seymour B. Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film Ithaca: New York: Cornell University Press, 1978
- (۹) Chatman, Seymour B. Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film: Cornell University Press, 1990
- (۱۰) Chatman, Seymour B, Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film: Cornell University Press, 1993
- (۱۱) Rimmon-Kenan, Shlomith, Narrative Fiction: London: Routledge 2005
- (۱۲) Bhabha Homi K. Nation and Narration. London: Routledge, 1990. P.292
- (۱۳) De Fina Anna Narrative and Identities: Anna De Fina, and Alexandra Georgakopoulou Eds: The Handbook of Narrative Analysis: Malden, Ma: John Wiley & Sons Inc. 2015, P 161
- (۱۴) Riessman Catherine Kohler "Narrative Analysis", Narrative: Memory & Everyday Life: The University of Huddersfield 2005, P 1
- (۱۵) Booth Wayne C. The Rhetoric of Fiction. Chicago: University of Chicago Press 2nd Edition, 1983
- (۱۶) Phelan James, Narrative as Rhetoric: Technique, Audience Ethics, Ideology: Columbus: Ohio State University Press, 1996

- (12) Phelan, James. "Rhetoric /ethics." *The Cambridge Companion to Narrative*. David Herman. Ed. Cambridge University Press, 2007. P 502
- (1A) Phelan, James. "Ghe Approaches" David Harmon James Phelan Peter J Raminowitz, (ds) *Narrative Theory Core Concepts and Critical Debates* Ohio, State University Press 2012 P 502
- (4) Phelan, James and Peter J. Rabinowitz (edit) *A Companion to Narrative Theory*, Blackwell, Publishing Ltd , 2005
- (r-) Toolan, Michael, "Language" David Herman, Ed. *The Cambridge Companion to Narrative*. Cambridge Cambridge University Press 2007 P 231
- (r) Ibid. P.502
- (rr) Abbott, Porter. *The Cambridge, Introduction to Narrative*. Cambridge Cambridge University Press, 2002 P 36
- (rr) Mills, Sara. *Discourses of Difference An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. London: Routledge, 1991
- (rr) Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979
- (r0) Neyer, Pramod K., *Colonial Voices The Discourses of Empire*. John Wiley and sons Inc 2012
- (rr) Riessman, Catherine Kohler. "Narrative Analysis" *Narrative, Memory and Everyday Life*. University of Huddersfield. 2006. P 4
- (r2) Hogan, Patrick C. *Understanding Nationalism. On Narrative Cognitive Science and Identity*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 2009
- (rA) Ibid. P 66
- (r4) Ibid, P 93
- (r-) Ibid, P 168
- (r1) De Fina, Anna. *Narratives and Identities*. Anna De Fina, and Alexandra Georgakopoulou. Eds. *The Handbook of Narrative Analysis*. Malden, MA: John Wiley & Sons Inc. 2016
- (rr) Ibid, P 6
- (rr) Ibid. P 179-180
- (rr) Riessman, Catherine Kohler. "Analysis of Personal Narratives"
- Http s ://www.ued.ac.uk/www.meds
- /microsites/cnr/documents/riess1.doc Accessed 22 July, 2016

(۳۵) Booth, Wayne C. "Resurrection of the Impaired Author: Why Bother?" *James
Freeman and Peter J. Rabinowitz, Eds. A companion to Narrative Theory* Blackwell
Publishing, 2005. P 77-78

(۳۶) Ibid, P 78

(۳۷) Ibid, P 77

(۳۸) Hogan, Patrick C. *Understanding Nationalism: On Narrative, Cognitive Science
and Identity* Columbus: Ohio State University Press, 2009. P 9, 30, 52, 67, 271

(۳۹) مرید احمد خان، مسافران لندن، ص ۲۲-۲۳

(۴۰) Mur, William, *The life of Mahomd*, London: Smith, Elder and co 1861

۱. مرید احمد خان، مسافران لندن، ص ۱۹۲ تا ۱۹۳-۱۹۴ تا ۱۹۵

(۴۱) ایضاً، ص ۵۰

(۴۲) ایضاً، ص ۴۷

(۴۳) ایضاً، ص ۵۰

(۴۴) ایضاً، ص ۴۷

(۴۵) ایضاً، ص ۴۷

(۴۶) ایضاً، ص ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲

(۴۷) ایضاً، ص ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱

(۴۸) ایضاً، ص ۴۶، ۴۷، ۴۸

(۴۹) ایضاً، ص ۸۹

(۵۰) ایضاً، ص ۴۶، ۴۷

(۵۱) ایضاً، ص ۵۲

۵۳ Booth Wayne C, *The Rhetoric of Fiction* Chicago
University of Chicago Press 1983

(۵۲) مرید احمد خان، مسافران لندن، ص ۱۹۳

(۵۳) ایضاً، ص ۱۹۳

(۵۴) ایضاً، ص ۱۵۴

(۵۵) ایضاً، ص ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲

(۵۶) ایضاً، ص ۹۳

(۵۷) ایضاً

(۵۸) ایضاً

(۵۹) ایضاً، ص ۱۸۷

(۶۰) ایضاً، ص ۱۸۳

- (۶۲) ایضاً جس ۴۶
 (۶۳) ایضاً جس ۳۳
 (۶۴) ایضاً جس ۶۲
 (۶۵) ایضاً جس ۹۱
 (۶۶) ایضاً جس ۱۳۶
 (۶۷) ایضاً
 (۶۸) ایضاً جس ۹۴
 (۶۹) ایضاً
 (۷۰) ایضاً
 (۷۱) ایضاً جس ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲
 (۷۲) ایضاً جس ۵۰، ۵۱
 (۷۳) ایضاً جس ۸۵
 (۷۴) ایضاً جس ۷۲
 (۷۵) ایضاً جس ۳۰
 (۷۶) ایضاً جس ۶۳، ۶۴
 (۷۷) ایضاً جس ۱۰۶، ۱۰۷
 (۷۸) ایضاً جس ۱۰۸
 (۷۹) ایضاً جس ۷۵
 (۸۰) ایضاً
 (۸۱) ایضاً جس ۷۶
 (۸۲) ایضاً جس ۶۷
 (۸۳) ایضاً جس ۶۸
 (۸۴) ایضاً جس ۱۰۳، ۱۰۴
 (۸۵) ایضاً جس ۵۰
 (۸۶) ایضاً جس ۱۰۶
 (۸۷) ایضاً جس ۱۳۴، ۱۳۵
 (۸۸) ایضاً جس ۲۹
 (۸۹) ایضاً جس ۳۰، ۳۱
 (۹۰) ایضاً جس ۸۶
 (۹۱) ایضاً جس ۱۵۰، ۱۵۱
 (۹۲) ایضاً جس ۸۶
 (۹۳) ایضاً جس ۱۵۰، ۱۵۱
 (۹۴) ایضاً جس ۷۱

- (۹۶) ایضاً ص ۶۹ تا ۷۱
 (۹۷) ایضاً ص ۶۶ تا ۶۸
 (۹۸) ایضاً ص ۶۶
 (۹۹) ایضاً
 (۱۰۰) ایضاً ص ۲۰ تا ۱۰۵
 (۱۰۱) ایضاً ص ۸۶ تا ۸۷
 (۱۰۲) ایضاً ص ۸۷
 (۱۰۳) ایضاً ص ۱۰۹
 (۱۰۴) ایضاً
 (۱۰۵) ایضاً ص ۳۵
 (۱۰۶) ایضاً ص ۱۰۸
 (۱۰۷) ایضاً ص ۷۵
 (۱۰۸) ایضاً ص ۷۷
 (۱۰۹) ایضاً ص ۸۵
 (۱۱۰) ایضاً ص ۶۹ تا ۷۱
 (۱۱) ایضاً ص ۹۲
 (۱۱۲) ایضاً ص ۵۷ تا ۶۳، ۶۹، ۷۶، ۷۷، ۷۸
 (۱۱۳) ایضاً ص ۱۰۱
 (۱۱۴) ایضاً ص ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰
 (۱۱۵) ایضاً ص ۳۳
 (۱۱۶) ایضاً ص ۵۳ تا ۷۰
 (۱۱۷) ایضاً ص ۵۳
 (۱۱۸) ایضاً ص ۷۱
 (۱۱۹) ایضاً ص ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۸، ۱۰۶، ۱۳۱
 (۱۲۰) ایضاً ص ۱۳۶
 (۱۲۱) ایضاً ص ۱۳۸
 (۱۲۲) ایضاً ص ۱۳۹
 (۱۲۳) ایضاً ص ۱۳۹، ۱۴۰
 مآخذ اورینٹل کالج لکھنؤ، دوا نمبر ۹۲، شمارہ ۲، ۲۰۱۷ء

باب چہارم

مابعد نوآبادیات کے اہم بنیاد گزار..... تعارفیہ

فرانز فینن

(1925-1961)

غیبت، مابہرلس نیت، سیاسی مفکر و انقلابی شخصیت فرانز فینن (Frantz Fanon) مابعد نوآبادیاتی تحریکات کے بنیاد گزار ہیں۔ فرانسیسی استعماریت کے خلاف پہلے باقاعدہ و سرجمتی رویہ اختیار کرنے والے عظیم اندام ہیں۔ فینن نے استعمار کار و راستہ مزاحمت کی غیبت کا مطالعہ کیا۔ لیکن سے قبل اکتوبر (Octave Mannoni) نے نوآباد کار و مقام کی باشندہ سے غیبت پر روشنی ڈالی۔

نوفی کی کتاب (The Psychology of colonialism) 1950ء میں پہلی بار شائع ہوئی، جس کا مقصد یہ تھا کہ نوآبادیاتی نظام کے اثرات کا مطالعہ کیا دوس سے قبل نظر نہیں آتا۔ فینن ۲۰ مارچ ۱۹۲۵ء میں (Martinique) کے تیرہویں گریڈ میں پیدا ہوا۔ گریجویٹ ہوا اس وقت سے آج تک یہی کامیابی ہے۔ اس کا تعلق Casimir (فرانسیسی) اور ایک والدہ سفید فام نسل سے تعلق رکھتی تھی۔ اس نے ابتدائی تعلیم، ٹیک بائی سکول (lycee) سے حاصل کی۔ دو چوں کہ نوآبادی ملک سے تعلق رکھتا تھا اس لیے فرانسیسی حکومتوں نے اسے ترقی کے خلاف گورنر جنگ بڑا پڑی۔ ۱۹۴۳ء میں مصر میں لڑنے میں شامل ہوا۔ اس کے بعد (Domnec) میں پہنچ کر کڑی فرانسیسی فوج میں شمولیت پائی۔ ۱۹۴۵ء میں وہ اپنے وطن ٹیک میں اپنی اختیاراتی و بااثر شخصیات سے ملاقات کے باعث پاریس منتقل ہو گئے۔

پاریس میں فرانسیسی سوشلسٹوں کی تحریکوں میں شامل ہو گئے۔ ۱۹۵۱ء میں بطور ماہر سیاست پیمائش شروع کی۔ ۱۹۵۰ء میں ان کی پہلی تصنیف "Pean No re, Masques Blancs" شائع ہوئی۔ جس کا مقصد یہ تھا کہ Black Skin white masques کے نام سے اسے کیا۔ اس کتاب میں فینن نے فرانسیسی و غیر فرانسیسیوں کے نفسیاتی اثرات پر تجزیہ کیا۔ فرانسیسی استعماریت نے جن جن طریقوں اور حربوں سے اپنے آپ کو برقرار رکھا ہے اس کا مطالعہ اور مزاحمتی و شعروں کے تحریکی اثرات۔ ۱۹۵۶ء میں لیسن نے بحیرین عربیہ کی نفسیاتی مباحث کیا۔ ۱۹۵۵ء میں بحیرین کی تحریک آزادی میں شامل ہوئے۔ ۱۹۵۶ء میں فرانسیسی حکومت کو مستعفی ہوا۔ ۱۹۵۷ء

میں اجماع سے فرانس پھرتیونس چلا گیا۔ المیریا کی آزادی کے لیے ہر ممکن کوشش کی۔ ۱۹۶۰ء میں "لویمیا" سے فرانس میں جلا ہو گیا۔ ۱۹۶۰ء میں نوآبادیاتی نظام کی اصل روح کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے "The Wretched of the Earth" نامی کتاب لکھی، ۱۹۶۱ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ تیونس سے میری بیٹھ چلا گیا، جہاں نیشنلسٹ لیوٹ ہنس ہیلٹھ میں شامل ہوا، پتا آخر سامراج کے خلاف لڑنا ۶ دسمبر ۱۹۶۱ء میں فوت ہو گیا، المیریا میں دفن ہوا۔

درج۔ بل کت مابعد نوآبادیاتی حوالے سے اہم ہیں

1. Black Skin white masks (1952)
2. A Dying of Colonialism (1959)
3. The Wretched of the Earth (1961)
4. Towards the African Revolution (After Death Published)

"A Dying of Colonialism" کا "روز ترجمہ" "سامراج کی موت" کے نام سے خالد محمود یڈاؤکین نے کیا جو نگلش پارس لہ ہور سے پہلی بار ۲۰۰۲ء میں شائع ہوا، جس کا دوسرا ایڈیشن ۲۰۱۷ء میں شاعت کے مراحل سے گزرا۔ اس کتاب کا بنیادی تھیسس فرانسیسیوں کی دو حکمت عملیوں کا بیان ہے جن سے انھوں نے الجزائر کے باشندوں کو بے فتنی سطح پر مغلوب کیا۔ فینن رزاستہاریہ نے طریقے بھی بتاتا ہے۔ جنھیں اختیار کر کے سامراج کی موت کو ممکن بنایا جاسکتا ہے۔ یہ کتاب ان لوازمات کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے جن کی رو سے الجزائر کے لوگوں میں لیبیاتی سطح پر تبدیلی آئی اور یہی تبدیلی جس نے فرانسیسی ستہار کے خلاف ایک منظم عمومی انقلاب کی صورت اختیار کر۔ ملادو اریس فینن نے تمام نوآبادیوں کے مقامی باشندوں کو بھی ستہار سے جان چھڑانے کے طریقے، طریقے اور تدبیریں بتائیں۔ اس کتاب میں فینن نے نوآبادیاتی باشندوں کے ذہن سے وہ تمام تصورات ختم کرنا پاسے جو نوآبادکار نے استعماری صورت حال پیدا کرنے کے لیے بہرے تھے۔ فینن ستہار زدہ کی ذہن سازی کرتا ہے کہ سب کچھ استعمار نہیں، بلکہ ہم، ہماری تہذیب، ہماری زبان اور ہماری اقدار سب درست ہیں۔ وہ مقامی باشندے کی "ساہیری تصویر" مسخ کرتا ہے۔

فینن کی مابعد نوآبادیاتی مطالعے پر دوسری اہم کتاب "The Wretched of Earth" ہے۔ بقول قاضی جاوید نوآبادیاتی نظام اور اس کی باقیات سے لڑنے والوں کے لیے بائبل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ "مقاہان خاک" کے نام سے محمد پرویز اور سجاد باقر رصوی نے کیا، جو پہلی بار لاہور، نگارشات سے ۱۹۶۱ء میں شائع ہو۔ فینن کی اس کتاب کے نام کا اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد اجمل نے تحریر کیا تھا۔ یڈورڈ سعید اس کتاب کے بارے میں کہتا ہے۔

”یہی سب کتب ہے جس سے قوم با دیوت اور قوم پاجتی کوں دونوں مقابلے میں پیش آیا۔
 پھر ایک تحریک آزادی کی چیرائی کا سوا کچھ رہا یا اور آخر میں اس تحریک کو ایک رائے شخصی
 اور محدود قوت میں بدل دیا۔ لیکن ان ساری تحریکات کا اور یہی درحدت حرار و ضعف
 زیادہ سب کا خاتمہ سے داخل ہوئے، جس کے ساتھ وہ ساری تحریکات اور اس کے قوم پرست
 موشنرو (Deform) کرتے ہوئے دونوں سے آگے آؤں کی جانب دیکھا ہے۔“

(پروفیسر سعید، شہادت اور سامان ۲۰۰۶ء، اسد آباد، مقتدر بقول زمان، ص ۲۳۵)

فینن نے اپنی اس کتاب میں ”شہداء کا نظریہ پیش کیا ہے۔ یہ نظریہ کہی ایک وابہ دیاتی قوم تک محدود نہیں،
 بعد تو موقوف دیاتی کہ ایک اور مقام میں کہ ایک کے واسطے سے ہے۔ بعد فینن کے شہداء کے نظریے کے حوالے
 سے بہتر ہے

”شہداء کا نظریہ قوت با دیوت کو ایک اجتماعی نام کے طور پر پیش کرتا ہے، جو بالکل ہی طرح
 فوڈل پاتا سے جیسے ساری رہ غیر شعوری خوشات سے باخبر ہوتا ہے۔۔۔ و آدیاتی
 حکومت کا شہداء اور دیوتی کا جوابی شہداء ایک اور بے دستوں کر کے اور غیر معلوم یا ہم
 ڈریک رتی میں سب دہ کے کا جواب دیتے ہیں۔“

فینن کے متعلق قوت با دیوتی قوم میں شہداء کا فرائض کی تناسب سے ہوگا جس تناسب سے وہ خطرہ محسوس
 کریں گے۔ لیکن سے جو بیرونی ہم بات کی وہ یہ کہ جس طور پر بقول سے استعارہ کا مقامی باشندے کی اساطیری
 تصویر بناتا ہے اور اس اساطیری کے طور پر پیش کرتا ہے، بالکل اسی طرح مقامی باشندہ مقامی دانشور اور
 قوت با دیوتی شہداء کو پاتا ہے کہ، ”بھی استعارہ کی اساطیری تصویر بنائے، جس میں اس کی ”سر اپا برائی“ ظاہر ہو۔
 نتیجتاً قوت با دیوتی، شہداء میں اور شہداء کے درجے کی آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ فینن نے
 ستورہ دار اور مقامی باشندے کے درمیان نفسیاتی رشتے کا ایک بنی سے جائزہ لیا ہے۔ مقامی باشندے اور
 قوت با دیوتی حکمران کی معاشرتی زندگی میں جو تشدد ہوتا ہے، اس کی وضاحت کی ہے اور اس تشدد کا مقامی باشندے
 کے ذہن پر کیا اثر ہوتا ہے یہ بتا دیا ہے۔ آگے چل کر فینن استعماری حکمت عملیوں کی وضاحت بیان کر کے ان کا رد
 پیش کرتا ہے۔ اس میں تو مصورت حال کے پیش نظر فینن، بعد تو آدیاتی تشدد سے بڑھ کر رد تو آدیاتی تشدد کے طور پر
 سامنے آتے ہیں۔“

ایڈورڈو بلویو سعید

(۱۹۳۵-۲۰۰۳ء)

ایڈورڈو بلویو سعید بیسویں صدی کے عظیم مفکر، ادبی نقاد، ماہر تعلیم، انقلابی دانشور اور ماہر لٹریچر، ادبی و ثقافتی کے بنیاد گزار ہیں۔ سعید کا شمار بیسویں صدی کے ہم انڈروں میں ہوتا ہے۔ ادب، فطرت، فنی، مذہب، سیاست اور سائنات پر متعدد کتب کے مصنف ہیں۔ سعید یروشلم کے ایک خوش حال فلسفیانہ سیاسی گروہ میں ۱۹۳۵ء میں پیدا ہوئے۔ بچپن یروشلم میں گزارا۔ سعید کا خاندان انگریزوں تھا۔ سعید نے بچپن کا بیشتر زمانہ لبنان میں بھی گزارا۔ مسلم اکثریت معاشرے میں سعید کے خاندان کی حیثیت اقلیتی تھی۔ کاروباری تقاضوں سے تحت ان کا خاندان یروشلم اور قاہرہ میں آتا جتا رہتا تھا۔ یکس جب ۱۹۴۷ء میں فلسطین تقسیم ہو تو سعید اپنے خاندان کے ہمراہ قاہرہ منتقل ہو گیا۔ ابتدائی تعلیم سریکس سکول اور کنوینٹ کالج قاہرہ سے حاصل کی۔ ۱۹۵۰ء میں سریکس چھ گیا۔ ۱۹۵۷ء میں پرنسٹن یونیورسٹی سے گریجوایشن کیا۔ ۱۹۶۰ء میں ہارورڈ یونیورسٹی سے ایم اے (انگریزی ادب) کیا۔ ۱۹۶۲ء میں جوزف کانریڈ (Joseph Conrad) پر ڈکٹریٹ کا تھیسس مکمل کیا اور ہارورڈ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۶۳ء میں سعید کو پرنسٹن یونیورسٹی نیویارک (امریکہ) کے شعبہ انگریزی سے منسلک ہوا، جہاں وہ ثقافتی ادب پڑھاتے، ۱۹۹۱ء میں پروفیسر کی حیثیت سے ریٹائرڈ ہوئے۔ ۹۹۱ء سے ۹۹۹ء تک فلسطینی قومی انجمن کے ممبر رہے۔ تقریباً ۹۹۱ء میں سعید کینسر جیسی مہلکی مرض میں مبتلا ہوا، جس کی وجہ سے ۲۰۰۳ء میں وفات پائی۔ سعید اپنی وفات (۲۰۰۳ء) تک مختلف یونیورسٹیوں جن میں ہارورڈ، ہینٹن فورڈ پرنسٹن اور جت پیکس میں بطور مہمان پروفیسر منسلک رہا۔

سعید نے جس مفکریں کے اثرات قبول کیے ان میں ژاک، کال، گرامسکی، جوزف کوئرڈ، جین پال سارتر اور بطور خاص مثل و کوثر مل ہیں۔ سعید کو نوک و کاٹ گرد ہونے کا عزار حاصل ہے۔ سعید کو ادبی دانشور ہونے کے ساتھ ماہر ادبیات، مطامع کے حوالے سے جن کتب سے شہرت ملی۔ ان میں درج ذیل اہم ہیں

- 1 Orientalism New York, Pantheon 1978.
2. Covering Islam, 1981
- 3 The World the text and the Critic. London Faber, 1984

4 Culture and Imperialism, London, Chatto and Windus, 1993.

5 Nationalism Colonialism and Literature

24 سے زائد کتب کے مصنف سعید کی سب سے اہم کتاب "شرق شناسی" (Orientalism) ہے، جو ۱۹۷۸ء میں پہلی بار شائع ہوا۔ اس کا اردو ترجمہ محمد عباس نے کیا جو "شرق شناسی" کے نام سے پہلی بار ۲۰۰۵ء میں مندرجہ قومی زبان اسلام آباد سے شائع ہوئی سعید نے اس کتاب کے اریجے، بعد از آبادیاتی مطابحات کی بنیاد کو مستحکم کیا، جو بنیاد لینن نے "The Wretched of Earth" اور "Black Skin-White Mask" سے رکھی تھی۔ سعید کی اس کتاب کا بنیادی تھیس یہ ہے کہ مغربی مفکرین نے مشرق کا علم حاصل کر کے مشرق کی جو تصویر پیش کی ہے وہ نسلی امتیاز اور سامراجی سوچ کے تابع ہے۔ نوآبادیاتی ذہنیت سے مشرق کا مطالعہ کیا گیا اور پھر مشرق کی "اساطیری تصویر" بنائی کی جو سراسر سامراجی مفاد پر منحصر ہے۔ مغربی مفکرین نے مشرق کا علم حاصل کرنے کے بعد جو مفروضے قائم کیے، یعنی مشرق، مغرب سے پس ماندہ ہے۔ مشرقی تہذیب و ثقافت کی کوئی حیثیت نہیں، مشرق کی پٹی تاریخ نہیں ہے۔ مشرقی ادب مغرب کی ایک شیعہ سے کم تر ہے۔ مشرقی انسان سب، کامل، باطل، پس ماندہ، وحشی، جنگلی اور جانور کی حیثیت رکھتا ہے۔ مشرقی آدمی اس قابل نہیں ہے کہ وہ خود پر حکومت کر سکے لہذا اس پر حکومت کرنے اور اسے کنٹرول کرنے، مہذب بنانے، مستحکم بنانے اور تیز سکھانے کا کام مغربی آدمی کے سپرد ہے۔ سعید نے مغربی مفکرین کے ان مفروضوں کا تجزیہ کیا۔ مشرق کے بارے میں جو مغرب نے مذکورہ تصورات قائم کیے، ان کا جائزہ لے کر سعید نے یہ نتیجہ نکالا، یہ مفروضے حقیقت سے بہت دور ہیں۔ ان مفروضوں کی حقیقت مغربی سیاست دانوں کی سیاسی چار ہے، یعنی وہ ان مفروضوں کی بنیاد پر مشرق پر حکومت کرنا چاہتے ہیں۔

سعید نے ان تمام امتیازات کا جائزہ لیا، جو مستشرقین نے مغرب اور مشرق میں روا رکھا کہ مغربی سامراجی مفادات حاصل کیے۔ سعید نے اپنی اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ کسی طرح مشرقی انفرادیت کی پیچوں کی جائے اور یہ باور کیا جائے کہ مغرب نے مشرق کے بارے میں جو تصورات قائم کیے وہ نوآبادیاتی ذہنیت کے حامل ہیں۔ ان تصورات کی بنیاد مغرب کی توسیع پسندی، اور نوآبادیاتی نظام قائم کرنے کی عام حکمت عملی سے مشتق ہے۔ بقول سعید:

"مشرق شناسی کے عمومی معنی یہ ہیں کہ یہ ایک انداز فکر کا نام ہے، جس کی بنیاد علم موجودات اور نظریہ علم کے مطابق اس امتیاز پر ہے، جو خاص مشرق اور ب اوقات خاص مغرب کے درمیان ہے۔" (شرق شناسی، ص ۳)

سعید نے تقابلی بنیادوں پر مابعد نوآبادیاتی تنقید کی عملی مثالیں دیں۔ ان برطانوی ناولوں کا جائزہ لیا۔ جھوں نے سامراجی سوچ کو پرانے چڑھایا۔ ان ناول نگاروں میں جین آسٹن اور ڈکنز بطور خاص شامل ہیں۔ کپلنگ کے ناول "کم" (KIM) کا جائزہ لیا، جو ۱۹۰۱ء میں پہلی بار شائع ہوا۔ کپلنگ کے اس ناول کے متعلق سعید کا کہنا ہے کہ یہ ناول ہندوستانیوں کو یوں پیش کرتا ہے کہ انھیں (ہندوستانیوں کو) برطانوی ڈنڈا چاہیے۔ کپلنگ اپنے ناول کے ذریعے کہنا چاہتا ہے کہ ہندوستانی باشندے کی فطرت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اسے پوری مگرالی میں رکھا جائے۔ آگے چل کر سعید نے کامیو کے ناولوں کا جائزہ لیا، جنہوں نے انجیر ماہر نوآبادیاتی تسلط قائم کرنے کی راہ ہموار کی۔ کتاب کے نصف آخری حصے میں شمس کی شاعری کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کیا، نمین کی تحریروں کا مطالعہ کیا کتاب کا آخری باب امریکہ کی سامراجیت کے لیے اہم ہے۔ سعید کا کہنا ہے کہ دوسری جنگ عظیم سے قبل جس طرح برطانیہ و فرانس نے یورپی مرکزیت کو تقویت دے کر مشرق کا نقطہ تصور قائم کیا، اسی طرح امریکہ دوسری جنگ عظیم کے بعد مشرق کے بارے تصور قائم کر رہا ہے۔ سعید نے اپنی اس کتاب میں استعمار کار مصنفین اور استعمار زدہ مصنفین کی تحریروں کا مطالعہ کر کے مابعد نوآبادیاتی تنقید کی بنیاد کو مستحکم بنایا۔ ان کتب کی وجہ سے سعید، مابعد نوآبادیاتی تنقید کے معمار اول ہیں۔

گائتری چکورتی اپسی وک

(۱۹۴۲ء۔۔۔۔۔)

ماہدوآ باریاتی تنقید میں تیسرا اہم نام گائتری چکورتی اپسی وک کا ہے۔ گائتری کی بیچت ایک اہلی تھو، تائش تھو، ادرکسزم اور بطور خاص ماہدوآ باریاتی تھو کی ہے۔ گائتری ۲۳ فروری ۱۹۴۲ء کو کلکتہ (انڈیا) میں پیدا ہوئیں۔ والد کا نام پدش چندرا چکورتی تھو۔ والدہ کا نام سیونی چکورتی تھو۔ گائتری کے دادا اہرپ چندرا ماہدوآ کلکتہ کے معروف ڈکٹر تھے۔ گائتری نے ابتدائی تعلیم جاس ڈیویژن گرلز ہائر سیکنڈری سکول سے حاصل کی۔ پھر اے پریزیڈنسی کالج کلکتہ سے ۱۹۵۱ء میں کیا۔ ۱۹۶۱ء میں ایم۔ اے عمر بڑی کی ڈگری کارنیل یونیورسٹی امریکہ سے حاصل کی۔ ۱۹۶۳-۱۹۶۴ء میں گرین کالج کیمبرج میں بطور ریسرچ سکالرش کام شروع کیا۔ گائتری نے پی ایچ ڈی، ایم نظریات کی شاعری اور زندگی پر مکمل کی۔ ۱۹۶۵ء میں گائتری نے اسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے شعبہ انگریزی یونیورسٹی آف لووا (Lowai) سے ملازمت کا آغاز کیا۔ تقریباً ۱۹۶۷ء میں گائتری نے ریڈیکل انقلاب دیر کی مشہور کتاب "Of Grammatology" کا ترجمہ کیا۔ اس ترجمے کی وجہ سے امریکہ کی پہلی بار ریڈیکل اپسی وک کی خدائی تنقیدی تھویری سے واقف ہوئے۔ یہ ترجمہ گائتری کا اعزاز ہے۔ ۱۹۷۳ء میں یونیورسٹی آف لووا (Lowai) کے شعبہ تقابلی ادبیات میں ترجمہ کا ادارہ قائم کیا۔ ۱۹۷۸ء میں بطور پروفیسر آف انگریزی ٹیکساس یونیورسٹی کے شعبہ تقابلی ادبیات میں ملازمت اختیار کی۔ ۱۹۸۲ء میں ایموری یونیورسٹی (Emory University) کے شعبہ تقابلی ادبیات کو بطور پروفیسر جوائن کیا۔ ۱۹۸۶ء میں یونیورسٹی آف ٹیکساس برگ چلی گئیں۔

۱۹۹۱ء میں کولمبیا یونیورسٹی نیویارک کو جوائن کیا۔ گیارہ یونیورسٹیوں سے اعزاز کی ڈگریاں حاصل کیں۔ مختلف رسائل و جرائد کی ادارت سنبھالے رکھی۔ ۱۹۹۷ء میں ساہتہ اکیڈمی کی طرف سے بنگالی ادب کو انگریزی میں ترجمہ کرنے پر پرائز دیا گیا۔ ۲۰۱۳ء میں گائتری کی خدمات کے اعتراف میں فلسفہ اور آرٹ کا کیونو پرائز (Kyoto Prize) دیا گیا۔ پھر بھوشن ایوارڈ (ٹریا) سے بھی نوازا گیا۔

گائتری کی ماہدوآ باریاتی تنقید کے حوالے سے سب سے اہم کتاب "The Post Colonial"

سافارِ کتاب و کوی

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Hushain Syalvi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120121

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

ہومی کے بھابھا

(۱۹۳۹ء۔۔۔)

ما بعد نوآبادیاتی تنقید کا چوتھا، ہم ستون ہومی کے ہیں۔ جنہوں نے نظریاتی و محلی دونوں سطح پر نوآبادیاتی تنقید کو پیش کیا۔ بھابھا یکم نومبر ۱۹۴۹ء کو ممبئی (اٹلیا) کے یارسی گھرانے میں پیدا ہوئے، بھابھا نے مرے سکول ممبئی سے حاصل کی۔ اے کی ڈگری انٹرسٹوڈیٹس کالج ممبئی سے حاصل کی، جوں وقت ممبئی یونیورسٹی سے ملحق تھا۔ گریجویٹ میں ایم اے کی ڈگری کریمین جارج اوکسفرڈ یونیورسٹی سے حاصل کی اس کے بعد یونیورسٹی اورڈاکٹریٹ کی ڈگری بھی وہیں سے حاصل کی۔ بھابھا نے عملی زندگی کا آغاز شعبہ انگریزی یونیورسٹی آف سوسائٹی (Sussex) سے بطور استاد کیا۔ ۱۹۹۷ء سے ۲۰۰۱ء تک شکاگو یونیورسٹی میں رہے۔ ایک سال کے بعد وہ نیو یارک یونیورسٹی کالج لندن میں بطور مہمان پروفیسر آف انگریزی ادب کے خدمات سرکام دیں۔ ۲۰۰۲ء میں انڈین حکومت کی طرف سے بھابھا کو پدم بھوشن ایوارڈ سے نوازا گیا۔

بھابھا کی اہم تصنیف "The Location of Culture (1990)" ہے۔ جس میں بھابھا نے چند ما بعد نوآبادیاتی اصطلاحات بیان کی ہیں۔ ثقافتی مضامعات میں اس کتاب کو ناقابل فراموش اہمیت حاصل ہے۔ استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتے کا تجزیہ کیا تو سے جن غشیاتی مضامعات سے آگاہی ہوتی، بھابھا نے اس لیے باقاعدہ اصطلاحات وضع کیں اور پھر ان کی تشریح کی۔ تین مضامعات کی وضاحت مل میں کی جاتی ہے۔

(Hybridity) (دوغلانہ مخلوط النسل)

یہ اصطلاح بنیادی طور پر بائیولوجی کی ہے۔ ثقافتی مضامعات میں اس کی اہمیت ما بعد نوآبادیاتی تئوری کے حوالے سے اہم ہے۔ بھابھا نے یہ اصطلاح اپنی کتاب "The Location of Culture" میں بیان کی۔ استعمار کار جب بھی کسی ملک کو اپنی نوآبادی (Colony) بنا ہے تو اس پر اپنا کلچر مسلط کرتا ہے۔ مسلط کیے گئے استعماری کلچر سے مقامی باشندے کی کلچر شناخت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ کچھ استعمار کار اپنی شناخت مقامی باشندے مسلط کرتا ہے اور کچھ مقامی باشندے خود سکرس کی شناخت قبول کرتا ہے اور سے اختیار کرتا ہے۔ قبول کرنے کی وجہ سے کہ استعماری کلچر کو اپنی اور ماڈل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ سے ہر طرح سے برتاؤ ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں

موت و مرگ، انہوں نے غور کرنا شروع کیا۔ انہوں نے اس وقت تک نہیں سمجھا تھا کہ موت کی بات تو ان کے سامنے ہر لمحہ آ رہی ہے۔ انہوں نے یہ نہیں سمجھا تھا کہ موت کی بات تو ان کے سامنے ہر لمحہ آ رہی ہے۔ انہوں نے یہ نہیں سمجھا تھا کہ موت کی بات تو ان کے سامنے ہر لمحہ آ رہی ہے۔

(100) *Amn. 1000*,

[illegible]

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

The image is a very low-contrast, grayscale scan of a document. It appears to be a ledger or a form with multiple columns and rows. The text is extremely faint and illegible. There are some dark, irregular shapes that might be remnants of text or markings, but they cannot be transcribed. The overall appearance is that of a poor-quality photocopy or a scan of a very old, faded document.

اسے حریمِ قدیم و شریع سے بیان کیا۔
 مذکورہ اصطلاحات کے علاوہ بھی بھیجی نے شگافتی مطالبات کرتے ہوئے کافی بحث کی۔ دیگر مابعد نوآبادیاتی
 ناقدین میں ٹول کو (کیوں کہ اس سے کچھ نظریات اخذ کیے گئے)، آرشیو کارڈ پیش چکراتی جوزف رنس،
 امرار پیو، ملب کلمرٹ، ڈیوگ جارجی، جوہانہ ماسکین، وغیرہ شامل ہیں۔ وہی مابعد نوآبادیاتی ناقدین میں
 پٹروف، یون پالوسکا، اورینو کرٹیسکی سر بلند ہیں۔ فریقی ناقدین میں لگوں اور چنڈو جیسے کے نام قابل ذکر ہیں۔
 عربوں میں عبدالرحمن المذیف اور ان کے علاوہ ایک بھی فہرست ہے۔ ہندوستانی ناقدین میں اردن وسمی، راسہ،
 عقیل احمد مدنی، شمس الرحمن فاروقی، ایچ زاہد، اصحاب حسن جب کہ پاکستان میں ڈاکٹر ناصر عباس خیر نے، بعد
 نوآبادیاتی مطالعات پیش کر کے اردو ادب کی تشکیل حد پر کی ہے۔

مابعد نوآبادیات کی اہم اصطلاحات

۱۔ نوآبادیات (Colonial)

نوآبادیات (Colonial) کے لفظی معنی فی ہادی بسانا، کسی نئی جگہ آباد ہونا یا ایک جگہ سے دوسری جگہ ہجرت کر کے آباد ہونا کے ہیں۔ بیشتر انگریزی اردو لغات میں نوآبادیات (Colonial) کے معنی و مفہوم جو یہاں کیے گئے ہیں، وہ اصطلاحی ہیں۔ نوآبادیات سے مراد ترقی یافتہ اقوام کا غیر ترقی یافتہ یا پسماندہ ممالکوں میں جا کر اس کی عوام کو بریڈل بنا کر ایسا نظام قائم کرنا، جس سے معاشی، سیاسی، تعلیمی، مذہبی، ثقافتی و تہذیبی لحاظ سے ممالک یا شہدے کو Damage کہہ سارے۔ یہ نظام ”نوآبادیاتی نظام“ کہلائے گا۔ جب نوآبادیاتی نظام کی بات ہوتی ہے تو اس سے مراد ایک ایسا نظام ہوتا ہے، جس میں استعمار کار اپنی نوآبادی (Colony) میں مغلوب یا شہدے کی ثقافت کے ہر پہلو کو کم تر ظاہر کر کے اپنی (استعماری ثقافت) کو حکومت و قوم پر مسلط کرتا ہے۔

جیسے بھی کہیں بھی نوآبادیات (Colonial) کی بات ہوگی تو اس سے مراد نوآبادیاتی نظام (colonialism) ہی پایا جائے گا۔ کسی بھی نوآبادی (Colony) بنانے کا مقصد اس ملک کی معیشت کو اپنے ہاتھوں میں لینا ہوتا ہے۔ معاشی مفاد کے حصول کے لیے، استعمار کار، مقامی باشندے کو ثقافتی طور پر نشانہ بناتا ہے۔ نوآبادی (Colony) کی حیثیت محض صاف ہوتی ہے، جب کہ سراسر اس ملک کی حیثیت صحتی ہوتی ہے۔

۲۔ مابعد نوآبادیات (Post-Colonialism)

یہ ایک سیاسی، معاشی، ثقافتی اور مخصوص ادبی اصطلاح ہے۔ اس کا مطلب ”نوآبادیاتی عہد کے بعد کا دور“ ہے، لیکن جب ادبی اصطلاح کے طور پر ہم دیکھتے ہیں تو یہ ایک مکمل تنقیدی ادبی تیوری کے طور پر ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کے لیے بعض ناقدین نے مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، کانوئل اسکورس کا مطالعہ ہے۔ اس میں نوآبادیاتی عہد کے ادب کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی عہد و مابعد نوآبادیاتی عہد میں استعمار کار اور مقامی باشندے کے درمیان ثقافتی رشتے کا ادبی متن سے مطالعہ ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، عہد کی کتاب ”شرق شناسی“ (۱۹۷۸ء) کے ذریعے ابھر کر سامنے آیا، جب کہ یہ قاعدہ ادبی تنقید اس تیوری سے ۱۹۸۰ء میں روشناس ہوئی۔

اس کی مزید وساحت راقم کے مقدمہ کے آخری حصے سے ملاحظہ ہو۔

۳۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید (Post-Colonialism) اس سے نوآبادیاتی و مابعد نوآبادیاتی عہد میں کچھ مابعد نوآبادیاتی تنقید، مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کا حصہ ہے۔ اس سے نوآبادیاتی و مابعد نوآبادیاتی عہد میں کچھ جانے والے ادبی متن کے غرض و مقاصد، اس میں مصنف اور استعمار کار کے رشتے، مقامی باشندے، استعمار کار کے رشتے کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید اور سر نوآبادیاتی ادب کا مطالعہ کرتی ہے تاکہ مقامی ثقافت و شناخت کی وضاحت کی جائے۔ نوآبادیاتی عہد میں مقامی باشندے (نقاد) نے ادب کا مطالعہ نوآبادیاتی وراثت سے کیا، مابعد نوآبادیاتی تنقید اس بات کا اعان کرتی ہے کہ اب ادب کا مطالعہ مقامی ثقافتی بنیادوں پر کیا جائے تاکہ مقامی ثقافت و مقامی باشندے کی شناخت ابھر کر سامنے آئے، جو نوآبادیاتی عہد میں کبھی گم ہو چکی۔ مغرب کے بنائے ہوئے اس ثقافتی برتری کے تصور کو رد کر کے مقامی ثقافتی غرارت کو جو گہر کرتی ہے۔ یورپی مرکزیت کو اور مرکزیت دیتی ہے۔ نوآبادیاتی ڈسکورس کا مطالعہ کرتی ہے، جو نوآبادیاتی صورت حال پر کرنے میں معاون رہی۔

مزید مطالعے کے لیے راقم کے ”مقدمہ“ کے آخر میں ملاحظہ کریں۔

۳۔ نوآبادیاتی تمدن (Colonial Culture)

استعماریت (Imperialism) اور نوآبادیاتی نظام (Colonialism) میں فرق بیان کرتے وقت ناقدین نے رائے دی ہے کہ استعماریت میں ثقافتی عنصر نہیں کیا جاتا، جب کہ نوآبادیاتی نظام میں ثقافتی عنصر ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں استعمار کار کی طرف سے مقامی باشندے پر مسلط کیے جانے والے حمد ثقافتی عناصر ”نوآبادیاتی تمدن“ کہلاتے ہیں۔ ریاض ہمدانی نے نوآبادیاتی تمدن کی یوں تعریف کی: ”نوآبادیاتی اور مقامی باشندوں کے مابین سیاسی، سماجی، معاشی، معاشرتی اور علمی و فنی سطح کے وہ تمام رجحانات و میلانات جو یکے کے اور کش مکش کے حامل سماجی مساوات کا تحفظ کرنے والے سماجی ڈھانچے کو جنم دے، نوآبادیاتی تمدن“۔

نوآبادیاتی تمدن کے لیے اس کے لیے قانون، اصول معاشرت، طرز حیات اور اداروں کی تشکیل کر کے گاؤں و قصبہ سب ”استعماری فائدے“ کے لیے ہوگا۔ نوآبادیاتی تمدن، مقامی باشندے کی شناخت ختم کر کے اسے مٹا دیتا ہے۔

مزید مطالعے کے لیے کتاب میں شامل ”ڈاکٹر ریاض ہمدانی“ کا مضمون ملاحظہ کریں۔

۵۔ سامراجیت / استعماریت: (Imperialism)

سامراج ایک سیاسی معاشیات کی اصطلاح ہے۔ سامراج کے معنی "غیروں کا راج" کے ہیں۔ لیہ اس کا راج یوں ہوتا ہے کہ حکمران طبقہ مقامی آبادی، ملک یا خطہ سے نہ تو، بلکہ بی بی بی تو، مگر وہاں حکومت کی اور بی قوم، مگر وہاں ملک پر قبضہ کر کے اسے اپنے مفاد کے تابع رکھے یہ سامراجیت ہے۔ وہ دنیا سیاسی، معاشی و ثقافتی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ مورخین و ناقدین نے سامراجیت کے تین اراور بتائے ہیں۔ قدیم سامراجیت، یورپی سامراجیت اور نو سامراجیت، قدیم سامراجیت، ثقافتی اطاعت نہیں چاہتی تھی، صرف سیاسی و اقتصادی جب۔ یورپی سامراجیت (جو پندرہویں صدی عیسویں میں شروع ہوئی) جس ملک کو اپنی نو، دی (Colony) بناتی ہے۔ اس سے ثقافتی اطاعت کی بھی طلب رکھتی ہے پندرہویں صدی سے آغاز ہونے والی یورپی سامراجیت نے جب سامراجیت کے ساتھ ساتھ ثقافتی اطاعت طلب کی، اس کے لیے 'نو، یابی ظلم' کا سہارا اٹھ کر سامنے آئی۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد سامراجیت سے مراد اپنے ہی ملک میں رہتے ہوئے مختلف پائیدار سامراجیت پسندانہ / تیسری دنیا کے ممالک کو اپنے مفاد کے تابع رکھنا اور اس ممالک کی معاشی و ثقافتی روپ کر پنی منصوبات و وہاں فروخت کرنا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپی نو، دیاتی نظام کمزور و ناشور ہوا اور بہت ممالک آزاد ہوتے گئے۔ امریکہ سپر پاور بن کر دنیا کے سامنے "نیا سامراج" کھڑا ہوا، جس نے براہ راست پسند و نمائندہ اپنی نو، دی (Colony) بنانے کے بجائے ان کو اپنے معاشی و سیاسی مفاد کے تابع رکھنے کی مختلف چابکیاں پیش دیں جیسے اس (امریکہ) نے ثقافتی غلبہ پانے کی مختلف ذریعے پیدا کیے امریکا کے اس طریقہ کار کو "جدید سامراجیت" کہتے ہیں۔

۶۔ رنوآبادیات (De-Colonization)

اس کے لیے "ترک نوآبادیات" اور "سامراج شکن" کے لفظ بھی استعمال ہوتے ہیں۔ رنوآبادیات کا مطلب "یورپی مرکزیت" سے نہ صرف انکار ہے بلکہ اس کے مد مقابل "مشرق" کو، کھڑا کرنے کی کوشش ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے تمام سیاسی، معاشی، تعلیمی، مذہبی اور تہذیبی و ثقافتی ظہریت۔ رد، ان "رنوآبادیات" ہے، جب کوئی ملک نوآبادیاتی نظام کے مات سے سیاسی و اقتصادی طور پر آزاد ہوتا ہے تو اس وقت اسے (نوآبادیاتی) وکی و طبیعی غلامی سے بھی آزاد رکھنا ہوتا ہے۔ مراق کی پہلی و فیزیکی غلامی سے، اسے کا عمل رنوآبادیات "کہلاتا ہے۔ رنوآبادیات کے بعد نوآبادیاتی معنوں میں معاشی و ثقافتی ترقی کر سکتا ہے۔ بصورت دیگر کسی

صورت ممکن نہیں کیوں اس (نوآباد ملک) کی حیثیت صرف سے زیادہ نہیں ہوتی۔ ردوآبادیات اصل میں انگریزی
 غلامی سے باہر آتا ہے۔ نوآبادیاتی تمدن، نوآبادیاتی ورثہ (کالونیل سرمایہ دار، کالونیل جاگیردار، کالونیل فن
 مدبر، پولیس، استعماری زبان) اور یورپی مرکزیت کا خاتمہ "ردوآبادیات" ہے، جب کوئی مقامی باشندہ اپنی
 تہذیب و ثقافت اور اپنی شناخت کا تحقیر کرنے کا تو فیقینا "ردوآبادیات" ہو جائے گی۔ بعض ناقدین کے ہاں
 نوآبادیاتی عہد میں سراسر شکوک رویہ "ردوآبادیات" کہلاتا ہے۔

۷۔ "ردوآبادیاتی تنقید" (De-Colonial List Criticism)

ما بعد نوآبادیاتی تنقید (Postcolonial List Criticism) جس طرح ما بعد نوآبادیاتی مطالعہ (Post
 Colonialism) کا حصہ ہے، اسی طرح ردوآبادیاتی تنقید، بعد نوآبادیاتی تنقید کا حصہ ہے۔ ما بعد نوآبادیاتی
 تنقید، نوآبادیاتی عہد و، بعد نوآبادیاتی عہد دونوں میں لکھے جانے والے ادب کا حاحہ کرتی ہے، جب کہ ردو
 نوآبادیاتی تنقید کا دائرہ کار ما بعد نوآبادیاتی عہد میں لکھے جانے والے ادب کا مطالعہ ہے۔ ردوآبادیاتی تنقید
 نوآبادیاتی عہد میں ادب پر کی جانے والے "نوآبادیاتی دہشت" کے ساتھ تنقید (جسے نوآبادیاتی تنقید کہتے ہیں) کا
 رد کرتی ہے۔ ردوآبادیاتی تنقید مقامی شناخت اور ثقافت کی پیچیدگی میں اہم رول ادا کرتی ہے۔

بتوں احمد سہیل

"ردوآبادیاتی تنقید سراسر اسی قدر اور نظریات کو ہی نشانہ بناتی ہے بلکہ دیگر

جمہوری معاشرتی اور سیاسی نظاموں میں چھپے ہوئے نوآبادیاتی ورثہ سراسر (عراق)

کو بھی نشانہ کرتی ہے، کیوں کہ ان نظاموں میں فرد کی آزادی کا دھوکہ ہے۔

ادبی سطح پر سراسر اسی عناصر کی شناخت، ورثہ سے چھٹکارا دونوں ردوآبادیاتی تنقید ہے۔

۸۔ نوآبادیاتی جاگیرداری (Colonial Federalism)

استعمار کار نے پرانا جاگیرداری نظام ختم کر کے ایک نیا جاگیرداری نظام متعارف کروایا، جسے نوآبادیاتی
 جاگیرداری کی اصطلاح سے جانا جاتا ہے۔ استعمار کار نے عوام کے پچھلے طبقے (مزدور، مقامی کسان) کو کنٹرول
 کرنے کے لیے ہر علاقے میں ایک جاگیردار کو جاگیریں عطا کر کے اسے اپنا نمائندہ مقرر کر دیا۔ اس نمائندہ کی
 طاقت اس کی زمین میں تھی۔ یہ جاگیردار "استعمار کار" کی جانب سے ملتی ہوئی تھی۔ نوآبادیاتی جاگیردار کے رعایا کو
 کے رکھا۔ کسان سے وہ فصل اکاڑے کا حکم دیا جاتا جو استعمار کار کے لیے زیادہ مہم بنی ہو۔ انگریزوں کی طرف
 سے کسی کو عطا کی گئی جاگیر جس کے مل بوتے پر وہ جاگیردار مقامی رعایا کو انگریزی مفاد کے تابع رہے پر مجبور

تیس۔ ایسی جائیں جہاں رقبہ بڑا ہو اور آبادی کم ہو۔ یہ کہلاتی ہے۔ کاونٹیل جاگیردار کی طاقت میں اضافہ کے لیے چیس کا خاکہ وجود میں آیا۔ چیس میں جاگیردار کے کہنے پر عوام کو کنٹرول میں رکھنے میں معاون رہی۔ ہندوستانی تاجر میں ”نواب“ آبادی جاگیردار کے نام سے استعمالی صورت حال کو منظم کر کے میں مدد کی۔

۴۔ نواب آبادی کی سرمایہ داری۔

ستھارکار ہمیشہ اپنے معاشی مفاد کی خاطر پالیسیاں تیار کرتا ہے۔ نواب آدمی (Colony) میں دیہاتوں کو نوآبادیاتی جاتیہ داری کے ذریعے کنٹرول کیا گیا۔ اسی طرح شہروں میں مزدور یا درمیانے تاجر صنعت کار کو کنٹرول کرنے کے لیے کاونٹیل سرمایہ داری تعارف کی گئی۔ ایسی سرمایہ داری جو کاونٹیل مفاد کے تابع ہو کاونٹیل سرمایہ داری کہلاتی ہے۔ کاونٹیل سرمایہ دار انگریزی مفاد کے تحت اپنی سرمایہ کاری کرتا ہے۔ مزدور کے ساتھ ظلم و زیادتی کی جاتی ہے۔ مزدور کو اس حال میں رکھا جاتا ہے کہ وہ کسی تنظیم احتجاج یا مزاحمت کی طرف نہ جاسکے۔ انگریزوں نے جس طرح کاونٹیل جاگیردار کا جاگیردار بنی ہوئی تھی، اسی طرح سرمایہ دار کو سرمایہ کاری کرنے کی اجازت دی ہوئی تھی۔ اس میں ہر مسئلہ کے ساتھ کہ وہ انگریزی مفاد کے تحت اپنی تمام تر سرمایہ داری کرے گا۔ یوں انگریزوں نے ہندوستان میں نہ تو مکمل جاگیردار کی نظامت میں قائم ہونے دیا اور نہ ہی سرمایہ دارانہ نظام۔ دونوں ہی ممالک اپنا ہندوستان زراعت و معیشت کو تباہ و برباد کر دیا۔

اس صورت حال میں ہندوستانی معاشرہ نہ زرعی بن سکا اور نہ ہی صنعتی۔ سستے داموں خام مال خرید کر مہنگے داموں صنعت کو فروخت کیا جاتا رہا۔ زراعت پر چادر بننے سے ہندوستانی معاشرہ صنعتی سرمایہ دارانہ معاشرہ نہ بن سکا جس کی وجہ سے ہندوستانی صنعتی ترقی میں بہت پیچھے رہ گیا۔

•۔ نیٹو (Natives)

ستھارکار کی طرف سے مقامی ہندوؤں کا یہ نام رکھا گیا۔ اس نام کی نشان دہی ”نام“ کی تحریروں میں ہوتی ہے۔ یہ کہتا ہے جب وہ ہندوستان میں تھا تب ”برٹش امپائر“ کا خیال کر کے اس کی رگوں میں خوں تیزی سے دوڑنے لگتا تھا۔ وہ ہندوستانیوں کو ”کالے لوگ“ ”بگرو“ اور ”نیوڑ“ کہہ کر خطاب کرتا تھا۔ وہ ہندوستانیوں کو جانوروں سے بدتر خیال کرتے تھے اور سمجھتے تھے، کیوں کہ برٹش ٹریننگ میں یہ سکھایا جاتا تھا کہ ہندوستانی غیر مذہب، بد خلقی، ذوق پور، سست، کاہل، جاہل اور غیر تمدن و وحشی جانور ہیں۔ انگریزوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ انہیں (ہندوستانیوں کو) مذہب، شائستگی اور تمدن بتائیں۔ لیکن کابھی یہی خیال ہے کہ نواب اکابر ”نیوڑ“ کے درجہ میں مستحق حیوانی اصطلاحات (Zoologica Terms) میں گنٹکو کرتے ہیں۔ نیوڑ مضر اور ترشی ہوتے

ہیں، جنہیں نہ تو خلاقی کی تہیز ہے نہ قدروں کا احساس۔ آدمی صرف گورے ہیں، جن کی قدر اعلیٰ ہیں، آبی مارے کالے لوگ (مقامی باشندے) ان حقیر جانوروں سے مماثل ہیں، جن میں نہ برہمچر ہوا ہے۔ بیسے، مانہ، خون چوستے والے حشرات الارض، مزید برس نہیں لے تو ہادی میں قانون اور انتقامیہ کے حوالے "LAW OF Father" (والد کے قانون) کے نام سے اصطلاح وضع کی۔ جس کے مطابق سارے "نیٹوز" بچے اور انتقامیہ والد کی حیثیت رکھتے ہیں، جن کے احکام کی بجا آوری بالکل ایسے ہی ہے، جس طرح بچہ اپنے والد کی امت ہے۔ مقامی باشندہ خود کو "نیٹوز" مان لیتا ہے، نتیجتاً وہ استعمار کار کی، مذہبی تقلید کرتا ہے۔ یہ بات استعمار کار کے لیے فائدہ کی حامل ہے۔

۱۔ نوآبادیاتی بیگانگی (Colonial Alienation)

یہ اصطلاح ٹگوگی، اتھیوینگ او "Ngugi wa things O" نے وضع کی۔ یہ اصطلاح اس نسل کے ہے جس میں یہ احساس ہی ختم ہو گیا ہو کہ ان کی مقامی تہذیب و ثقافت، تاریخ، علم و ادب، قدر، مذہب اور اس اعلیٰ ہے۔ مقامی باشندے یورپی مرکزیت کو مان کر خود کو حاشیے پر لے آئے ہیں۔ یورپی مرکزیت کو ماننے کے بعد مقامی باشندہ اپنی تہذیب و ثقافت، اقدار، تاریخ، علم، زبان، روایات اور معاشرت بالخصوص اپنی مقامی شناخت سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ اپنے جسد بشارتی شعار سے انقضی، "نوآبادیاتی بیگانگی" کہلاتی ہے۔ مقامی باشندہ کا اپنی مقایت سے بے گارہ پن استعمار کار کی تخلیق کی ہوئی "اساطیری تصویر" سے ہے جس کے ذریعے اس (استعمار) نے "نوآبادیاتی تمدن" کو مسط کیا ہوتا ہے۔ جب استعمار کار مقامی باشندے پر "نوآبادیاتی تمدن" مسط کرتا ہے تو مقامی باشندہ اپنی حقیقی ذات (Real Self) اور شناخت سے بے گارہ ہو جاتا ہے۔ مقامی باشندے کی اپنے ادب، زبان، لباس، تاریخ، اسلاف، اقدار، تہذیب اور ثقافت سے بے گانگی، انقضی و راجنیت کا احساس ٹگوگی کے مطابق "نوآبادیاتی بیگانگی" (Colonial Alienation) ہے۔

۱۲۔ یورپی مرکزیت (Eurocentrism)

یہ اصطلاح، بعد نوآبادیاتی تنقید میں کم و بیش استعمال ہوتی رہتی ہے۔ یورپی مفکرین و مورخین کا دعویٰ ہے کہ یورپی ترقی کی وجہ خود یورپ ہے، یعنی اس کی ترقی یورپ کے اندر سے ہی ہوئی ہے۔ متمدن زندگی یورپ گزر رہا ہے۔ یورپ سے جو قوم، گروہ، ملک یا خطہ ذہنی و جغرافیائی اعتبار سے جتنا دور ہوتا جائے گا وہ تہذیب، شائستگی اور تمدن سے اتنا ہی دور ہوتا جائے گا۔ لہذا یورپ مرکز ہے ترقی کا، یورپ مرکز ہے جدیدیت کا، یورپ مرکز ہے عقلیت کا، یورپ مرکز ہے سائنس کا، یورپ مرکز ہے خفایات کا، یورپ مرکز ہے متمدن زندگی کا، یورپ مرکز ہے

۱۴۔ اساطیری تصویر

۱۴- اساطیری تصویریت
استعار کار کی جانب سے مقامی باشندے کی تہذیب و ثقافت، علم و ادب، مذہب، قانون، تاریخ اور باطنی شخصیت کے بارے میں "نوآبادیاتی دہشت" کے تصورات کے پیش نظر بنائی گئی تصویریت "اساطیری تصویریت" ہے۔ یہ ایک قسم کا آئینہ ہے جو استعار کار پرکڑے ہوئے ہے اس آئینے کا کماں یہ ہے کہ مقامی باشندے اس میں اپنی جہاں کی تصویر دیکھتا ہے جس میں وہ خود کو ست، کامل، جاہل، لغو، عقل سے عاری، پسماندہ، روستا، غیر متقدم، غیر مہذب اور غم و حکمت سے عاری دیکھتا ہے۔ پھر اس آئینے کا دوسرا کمال یہ ہے کہ مقامی باشندہ اپنے تعلق جو خیالات و تصورات اس آئینہ میں دیکھتا ہے ان کو سوچے سمجھے بغیر تسلیم کر لیتا ہے، یعنی وہ (مقامی باشندہ) خود بخود جانیے پر دھکیں کر پور پور کریت کو بول چال پر الہمدوں سے تسلیم کر رہتا ہے۔

یہ اصطلاح ”اہرٹ میسی“ سے منسوب ہے، جس نے اپنی کتاب (The Colonial and Colonized) میں استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتے کا تفصیل جائزہ لیا۔ تاہم عوام نے اپنے فہم (عم) اور طاقت (قوت) دیا، ”سیاق“ میں اہرٹ میسی کے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے۔ ”اساطیری تصویر کے مطابق مقامی شخص کہیں تو بالکل جانور ہے۔ مقامی باشندہ سخت ترین محنت مزدوری اور زیادہ سے زیادہ ملوں (مزارعت) کا بل ہے، جب کہ یورپی آدمی، اعلیٰ انتظامی عہدوں سے لے کر ہندو فکری تنظیمیں کارنامے انجام دینے کی صلاحیت سے مالا مال ہے۔“ (ما بعد نوآبادیات اور اسکے تناظر میں، ص ۴۱)۔ یہ ساطیریں تصویر اپنے اندر بادی (معاشی) مفاد رکھتی ہے، جس کی نقاب کشائی ”ما بعد نوآبادیاتی فکر“ کا حصہ ہے۔

۱۵۔ نیا آرمیاتی نظام: (New Colonialism)

اس کے لیے بازو، باایات، مٹی سا مرا جیت، نو سا مر جیت، جدید استعماری نظام یا جدید نوآبادیاتی نظام جیسے نام بھی استعمال ہوتے ہیں۔ پس ماندہ غیر ترقی یافتہ اترقی پذیر تیسری دنیا کے ممالک پر دوسری عالمی جنگ کے بعد براہ راست حکومت کرنے کے بجائے بادشاہی حکومت کرنے کا جو سیاسی، معاشی اور ثقافتی نظام امریکہ نے پیدا کیا "نیا نوآبادیاتی نظام یا نو سا مرا جیت" کہتے ہیں۔ نیا نوآبادیاتی نظام کی اصطلاح سب سے پہلے گھانا (فریقہ) کے سابق صدر کوامے نکروما نے ۱۹۶۳ء میں افریقی اتحاد کے چارٹر کی تنظیم کے اجلاس میں استعمال کی۔ دوسری عالمی جنگ کے بعد برطانیہ اور فرانس کے ہاتھوں سے نوآبادیات ممالک آزاد ہونا شروع ہوئے۔ سیاسی اور اقتصادی خود مختاری حاصل کر لینے کے بعد نوآبادیاتی ممالک پر امریکہ نے اپنا سیاسی، معاشی اور ثقافتی غلبہ پانا شروع کر دیا۔ امریکہ کا مختلف ترقی یافتہ و پس ماندہ ممالک پر کیا جانے والا اقتصادی، سیاسی و ثقافتی غلبہ "نیا نوآبادیاتی نظام" کہلاتا ہے۔

ہے۔ مغلوب ممالک کی معاشی ترقی روک دی جاتی ہے۔ شائقِ ستارہ ریت کے ذریعے اس کی شناخت ختم کر دی جاتی ہے۔ بدعنوانی و فرائسی کی تساط سے ٹھٹھنے کے بعد نوآبادی ممالک و سامریں دور میں داخل ہوئے۔ نو ممالک دور میں پس ماندہ / قیسری دنیا کے ممالک معارفی حیثیت رکھتے ہیں۔ امریکہ اندازے ذریعے دنیا کے ممالک کو اپنے سیاسی، معاشی و تہذیبی مفادات کے زیرِ گرفتار ہے۔ مختلف ممالکی اداروں کے ذریعے امریکہ نوآبادی ممالک کو اپنی مادی میں جکڑے ہوئے ہے۔ نو ممالک حیات میں سیاسی مادی، معاشی مادی، تعلیمی مادی، ثقافتی و تہذیبی مادی غرض ہر طرح سے امریکہ پر منحصر رکھا جاتا ہے۔ نتیجہً غیہ ترقی یافتہ ممالک کے دامنِ قیوں کے وجود کے لیے ہے چاہے ہیں اور امریکہ ان بدعنوانیت و رقت چاہے ہے۔

کتابیات

اُردو کتب

- ۱۔ ہنگام قاسمی، ڈاکٹر کثرت تبصر، ۲۰۱۲ء، نئی دہلی، برڈن بک پبلی کیشنز
- ۲۔ ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر، معاصر تنقیدی رویے، ۲۰۰۷ء، نئی دہلی، گزشتہ، بھوکیشن پبلی کیشنز
- ۳۔ ایڈورڈ سعید، اسلام اور مغربی ذرائع، مترجم، ظہیر جہا، ۲۰۰۷ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی رہن
- ۴۔ محمد سہیل، ڈاکٹر، تنقیدی مطالعے، ۲۰۰۷ء، ممبئی، کتاب دار پبلی کیشنز
- ۵۔ احمد سہیل، ڈاکٹر، ساقیہ (تاریخ، نظریہ، تنقید)، ۲۰۰۰ء، دہلی، تحقیق کار پبلی کیشنز
- ۶۔ شفاق سلیم مرزا، مقالات تاریخی و فلسفہ، ۲۰۱۷ء، لاہور، گلشن ہاؤس
- ۷۔ امجد علی اللہ، بعد نوا، دیاتی مطالعات اور دوسرے مضامین، ۲۰۱۶ء، شہرہ قلم، پبلی کیشنز
- ۸۔ یڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، مترجم، یاسر جواد، ۲۰۰۹ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی رہن
- ۹۔ یڈورڈ سعید، اسلام اور مغربی ذرائع، مترجم، ظہیر جہا، ۲۰۰۷ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی رہن
- ۱۰۔ یڈورڈ سعید، شرق شناسی، مترجم، محمد عباس، ۲۰۱۲ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی رہن
- ۱۱۔ مکی میمن، دیاتی مباحث، مترجم، خالد محمود، یڈوکیٹ
- ۱۲۔ بشیر میری، ہندی تنقیدی تصورات (تعمیری و خاطریت)، مترجم، یاسر جہا، ۲۰۱۶ء، لاہور، نکس پبلی کیشنز
- ۱۳۔ آفت گلزار، ہندوستان میں دیاتی ثقافت، (تاریخ اور ادب کے تناظر میں)، ۲۰۱۶ء، لاہور، گلشن ہاؤس
- ۱۴۔ حمزہ بلوکی، جاگیر دہلی اور سامراج، ۲۰۱۶ء، لاہور، گلشن ہاؤس
- ۱۵۔ رؤف نیازی، مابعد جدیدیت (تحقیق و تنقید)، ۲۰۰۳ء، کراچی، چشمہ پبلی کیشنز
- ۱۶۔ ریاض احمدانی، ڈاکٹر، بعد نوا، دیاتی مطالعہ، ۲۰۱۸ء، لاہور، گلشن ہاؤس
- ۱۷۔ سعادت سعید، کتب، ارشد اور ثقافتی معنویت، ۲۰۰۷ء، لاہور، جی سی بی پبلی کیشنز
- ۱۸۔ سعید رؤف، مغربی استعمار اور عالم اسلام (مابعد نوا، دیاتی مطالعہ)، ۲۰۰۷ء، لاہور، نکس پبلی کیشنز
- ۱۹۔ زور حسین، انسانی ادب، ایک تنقیدی جائزہ، مترجم، وحید محمد، ۲۰۰۵ء، لاہور، پاپرس پبلی کیشنز
- ۲۰۔ شمس الرحمن فاروقی، شعر، میر، شعر و شعر، ۲۰۰۵ء، نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اُردو، لاہور
- ۲۱۔ شمس الرحمن فاروقی، تبصیر کی شریعت، ۲۰۰۶ء، نئی دہلی، بکیتہ جاسٹس
- ۲۲۔ شمس الرحمن فاروقی، ساری مشن صاحب خوان، ۹۹۹ء، دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اُردو، لاہور
- ۲۳۔ طارق ہاشمی، ڈاکٹر، ادبی (مابعد نوا، دیاتی مطالعہ)، ۲۰۰۹ء، فیصل آباد، نیشنل پبلی کیشنز
- ۲۴۔ عبدالرشید، موجودہ عالمی استعماری صورت، حاس اور فیض کی شاعری، ۲۰۱۰ء، شعبہ تعلیق و ترویج، یونیورسٹی آف گلگت
- ۲۵۔ عبدالعزیز، ایک تبصیر و تبصیر، ۲۰۰۷ء، فیصل آباد، نیشنل پبلی کیشنز
- ۲۶۔ فاروقی، شمس الرحمن، صورت و معنی، ۲۰۱۰ء، کراچی، ڈاکٹر ایوانی اور شری پریس

- ☆ فتح محمد ملک، ان مہ راشد سیاست اور شاعری، ۲۰۰۰ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
- ☆ قرار نعیم، افق دکانا خاک، مترجم محمد پرویز، سجاد، ۱۹۹۶ء، لاہور، انکوارشات
- ☆ قرار نعیم، سہ سراج کی موت، مترجم خاند محمد، ایڈوکیٹ، ۲۰۱۷ء، لاہور، گلشن ہاؤس
- ☆ فرخ نعیم، گلشن، اکی میر اور ثقافتی مہکانیت، ۲۰۱۸ء، لاہور، بکس پبلی کیشنز
- ☆ قاضی عابد، ڈاکٹر، اس پیر، کچھ کہانی اور ما بعد جدید تناظر، ۲۰۱۶ء، ملتان، بکین بکس
- ☆ گوہی چند نارنگ، بڈ کمر، اردو غزل، دورِ سندھوستانی زمین و تہذیب، ۲۰۰۲ء، نئی دہلی، قوی کونسل برائے فروغ اردو بورڈ
- ☆ گوہی چند نارنگ، ڈاکٹر، ہندوستان کی غریب اور اردو شاعری، ۲۰۰۵ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
- ☆ محمد آصف، ڈاکٹر، اقبال اور سوانح ادبیات نظام، ۲۰۱۹ء، لاہور، گلشن ہاؤس
- ☆ محمد اشرف کمال، ڈاکٹر، تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات، ۲۰۱۶ء، لیصل آباد، شمال پبلشرز
- ☆ محمد رؤف، اردو دھڑ، بعد و آ، ادبیات مہکانیت، ۲۰۰۵ء، لیصل آباد، روہی بکس
- ☆ محمد نعیم، ڈاکٹر، اردو ناول اور استعاریت، ۲۰۱۷ء، لاہور، بکس پبلی کیشنز
- ☆ مولانا بخش، ڈاکٹر، جدید ادبی تھیوری اور گوہی چند نارنگ، ۲۰۰۹ء، نئی دہلی، بک کیشنل پبلی کیشنز
- ☆ ناصر عباس خیر، ڈاکٹر، اس کو اک فطرس سمجھنا تو مناسب ہی نہیں، ۲۰۱۷ء، کراچی، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس
- ☆ ناصر عباس خیر، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیل جدید، ۲۰۱۶ء، کراچی، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس
- ☆ ناصر عباس خیر، ڈاکٹر، ثقافتی شناخت اور استعارہ کی اجارہ داری، ۲۰۱۴ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
- ☆ ناصر عباس خیر، ڈاکٹر، عام گیریت اور اردو اور دیگر مضامین، ۲۰۱۵ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
- ☆ ناصر عباس خیر، ڈاکٹر، ما بعد جدیدیت، اطلاقی جہات، ۲۰۱۵ء، ملتان، بکین بکس
- ☆ ناصر عباس خیر، ڈاکٹر، ما بعد جدیدیت، نظری مباحث، ۲۰۱۳ء، ملتان، بکین بکس
- ☆ ناصر عباس خیر، ڈاکٹر، بعد و آ، ادبیات اردو کے تاظر میں، ۲۰۱۳ء، کراچی، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس
- ☆ ناصر عباس خیر، ڈاکٹر، نظم کیسے پڑھیں، ۲۰۱۸ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
- ☆ امجد قریشی، ڈاکٹر، اردو ادب میں تاریخییت، اسلام آباد، پورب اکیڈمی
- ☆ نسیم سید، پوینٹ نوٹ، دیات کے پور بکس، ادب پر اثرات، ۲۰۱۸ء، لیصل آباد، شمال پبلی کیشنز
- ☆ باب اشرف، ما بعد جدیدیت، مضمرات و نکات، ۲۰۰۷ء، اسلام آباد، پورب اکیڈمی

اُردو مقالات

- ☆ ۲۰۱۳ء، مئی، چشمہ، ڈاکٹر، لریقہ میں سامری و استعماری ریشہ و انیاس، ریشہ و انیاس میں منظر و پیش نظر، "پار یافت"، ۲۰۱۳ء
- ☆ جنوری تا جون ۲۰۱۳ء
- ☆ "مفت فرخی، اردو ادب کی تشکیل جدید"، چار سو، جلد ۲۶، مارچ، اپریل ۲۰۱۳ء
- ☆ "آئی اسے درحمان، فیض کی عالمی استعمار کے طائفہ جدید، مشمول موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین و ترتیب شیخ عبدالرشید، شعبہ تعلیف و تالیف، یونیورسٹی آف کجرات، مارچ ۲۰۱۳ء
- ☆ ایوان اکادمی، ڈاکٹر، براہمدی، فکری اور فنی جہات اور نوآبادیاتی مضمرات، سہ ماہی "تہذیب" جنوں کشمیر، شمارہ ۱۶، ۲۰۱۸ء۔
- ☆ ایوان اکادمی، اردو کی جدید قلم میں "نیر" کا تصور، سہ ماہی "تہذیب"، کتابی سلسلہ ۱۰۔۱
- ☆ ایوان اکادمی، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیل جدید (ایک استفہامیہ خودکلامی)، "اروز"، مئی گزشتہ، جنوری ۲۰۱۷ء
- ☆ ایوان اکادمی، ڈاکٹر، نوآبادیاتی فکر اور اردو ادب کی ادبی و شعری نظریہ سازی، دی ڈائن، یونیورسٹی آف سرمد، ۲۰۱۷ء
- ☆ ۲۰۱۷ء
- ☆ ایوان اکادمی، ڈاکٹر، معرکی انکار تہذیب اور تہذیب، سہ ماہی "جہانِ اردو"، جلد ۹، شمارہ ۳۶-۳۳، اپریل تا دسمبر ۲۰۱۷ء
- ☆ احتشام علی ایسویں صدی کے ادب میں مغربی رد الوی قلم کے رد و تراجم کا فروغ (نوآبادیاتی تناظر میں)، "پار یافت"، ۲۰۱۷ء
- ☆ ۳۰ جنوری تا جون ۲۰۱۷ء
- ☆ احتشام علی، ہنر و سائنس، بعد نوآبادیاتی فکر کے بنیادگر اور (فکری گنج خاں کا خصوصی مطالعہ)، "پار یافت"، جلد ۳۱، جولائی ۲۰۱۷ء
- ☆ دسمبر ۲۰۱۷ء
- ☆ محمد خان، ڈاکٹر، پٹی اندر محمد نوآبادیاتی ہندوستان کے مفکر، سالانہ فکر نو، ڈی پی نذیر احمد نمبر ۳، ۲۰۱۷ء
- ☆ احمد سہیل، ڈاکٹر، بعد نوآبادیاتی تنقید، سہ ماہی "تہذیب"، جنوری تا مارچ ۱۹۹۸ء
- ☆ اختر الواصل، کوریگ اسلام (Covering Islam)، نیو ورک، جلد ۸
- ☆ رقیس کریم، ڈاکٹر، اردو ادبیات میں ہندو سناست کی شناخت، (اردو فکس کے تناظر میں) سنیما، فکر و تحقیق، "پتی دہی" جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء
- ☆ راجندر آ، سامریاتی عہد کا اردو ادب اور حاشیہ نشین عورت، مشہور تائیدی مطالعات اور دوسرے مقالے میں راجندر آ، کلاں، ممبئی، مکتبہ جامعہ
- ☆ راجندر آ، ہندوستان کی مشترک میں تبدیلی اور نوآبادیاتی چیلنج مشہور تائیدی مطالعات اور دوسرے مقالے میں راجندر آ، کلاں، ممبئی، مکتبہ جامعہ
- ☆ اردو ادبی رائے، سامریاتی، جمہوریت، مترجم تشکیل رشید، سہ ماہی نیاروق، جلد ۵، شمارہ ۷، مارچ تا اگست ۲۰۱۷ء
- ☆ اردو ادبی رائے، نوم چہ مسکی کا کیا ہے، مترجم حیدر جعفری سید، سہ ماہی "نیاروق"، جلد ۹
- ☆ احمد زیدی، مغرب کی عدالت میں مشرق کا دیکھل (ایڈورس سید)، نیاروق، جلد ۱۹

۱۰۰
۱۰۱
۱۰۲
۱۰۳
۱۰۴
۱۰۵
۱۰۶
۱۰۷
۱۰۸
۱۰۹
۱۱۰
۱۱۱
۱۱۲
۱۱۳
۱۱۴
۱۱۵
۱۱۶
۱۱۷
۱۱۸
۱۱۹
۱۲۰
۱۲۱
۱۲۲
۱۲۳
۱۲۴
۱۲۵
۱۲۶
۱۲۷
۱۲۸
۱۲۹
۱۳۰
۱۳۱
۱۳۲
۱۳۳
۱۳۴
۱۳۵
۱۳۶
۱۳۷
۱۳۸
۱۳۹
۱۴۰
۱۴۱
۱۴۲
۱۴۳
۱۴۴
۱۴۵
۱۴۶
۱۴۷
۱۴۸
۱۴۹
۱۵۰
۱۵۱
۱۵۲
۱۵۳
۱۵۴
۱۵۵
۱۵۶
۱۵۷
۱۵۸
۱۵۹
۱۶۰
۱۶۱
۱۶۲
۱۶۳
۱۶۴
۱۶۵
۱۶۶
۱۶۷
۱۶۸
۱۶۹
۱۷۰
۱۷۱
۱۷۲
۱۷۳
۱۷۴
۱۷۵
۱۷۶
۱۷۷
۱۷۸
۱۷۹
۱۸۰
۱۸۱
۱۸۲
۱۸۳
۱۸۴
۱۸۵
۱۸۶
۱۸۷
۱۸۸
۱۸۹
۱۹۰
۱۹۱
۱۹۲
۱۹۳
۱۹۴
۱۹۵
۱۹۶
۱۹۷
۱۹۸
۱۹۹
۲۰۰

۱۔ ابدال حسین قاضی، استعماری تماشے کا المیہ کردار محمد حسین شکر، راجستھانی ادبی بورڈ، ۲۰۱۱ء
۲۔ نصر حسین قاضی، استعماری تماشے کا المیہ کردار محمد حسین شکر، راجستھانی ادبی بورڈ، ۲۰۱۱ء
۳۔ ابدال حسین قاضی، سب کا قریب، جہاں سب، کتاب سلسلہ نمبر ۱۱، دوری ناشر، ۲۰۱۲ء
۴۔ ابدال حسین قاضی، دورِ افغان کاں خاص، کوئٹہ، جلد ۱، دوری ناشر، ۲۰۱۱ء
۵۔ قیام قاضی، استعماریت اور لوہا، آیات، شہزادہ، جامعہ جدیدہ، از قریب، قاضی، ۲۰۱۱ء
۶۔ الطاف مجرم، ٹکڑے کی فکری تخلیق کے اہم نمائندے، جامعہ قیام، قاضی کے ناظر میں، قیام، ۲۰۱۱ء

ایسے باہر احوال، "میز و کرسی" شاعر کی بعد تو یاد دہانی شاعری کے لئے ۱۹۴۰ء میں ۲۰۰
ایسے کبیر، محمد، احمد، یاد دہانی، "میز و کرسی" شاعر کی بعد تو یاد دہانی شاعری کے لئے ۱۹۴۰ء میں ۲۰۰
جنوری ۱۹۴۰ء

۱۰۰
 اختیار احمد نظامی کی لڑائی و کثرت اور رد و ادب، مشہور جامعہ ثوبی، دہلی، طبعات و رسمہ — ضابطہ رقیہ رقیہ رقیہ نظامی
 مشیر، القلم، دہلی، کیشور، ۲۰۶۔

۴۔ عقیدہ عبد القادر جیلانی کی تحریر دوسری پس نو بدایات کے ساتھ شہرہ مابعد نو بدایات مضافات اور اس سے منہا میں اور منہا
عبد القادر رکنیہ، قلم جلی، شمارہ ۲۰۶۔

قیار عہد القادر، علی گڑھ تحریک نوابا دیات ویس وادیات کے خواگے سے دشمنی کا عہد تو پہلی حالت اور دوسرے مفہام میں اور قیاد عہد القادر، کشمیر، الحکم پہلی کیشور ۲۰۱۶۔

عبدالغفور، صاحب "تاریخ ہندوستان" کے مصنف ہیں۔ ان کی تصانیف میں "تاریخ ہندوستان" اور "تاریخ ہندوستان کے ادب" شامل ہیں۔ ان کی تصانیف میں "تاریخ ہندوستان" اور "تاریخ ہندوستان کے ادب" شامل ہیں۔ ان کی تصانیف میں "تاریخ ہندوستان" اور "تاریخ ہندوستان کے ادب" شامل ہیں۔

۶۔ امتیاز عبدالقادر، شعر انجم، ناچر، لاہور، اردو ادبی مطابع، محدود و بے حد مطبوعات، اردو سائنس، تعمیر عید
القادر کشمیر، قسم اولیٰ، شمس، ۲۰۶۰۔

۱۸۰۸ء میں "معیار" جرنل کی تادیب ۲۰۱۸ء

شماره ۵، ۱۰۳۰، بورج مجلس ترقی ادب

☆ احمد طفیل، لاؤکسٹ، طاقت، اور اعتماد، مشمولہ اردو ادب کے درجے، المراجہ طفیل، لاہور، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۲۰۲ء

- ☆ احمد علی، ڈکٹر، بابت حدیث، نئی لوآ، دیات اور قوی شناخت، سہ ماہی "نوح"، شمارہ نمبر دوم، جون تا دسمبر ۱۹۸۸ء۔
- ☆ امیر عارف، پروفیسر، اردو ادبیات میں، ہندوستانی کی شناخت، ششماہی "فکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ☆ انصار اللہ، پروفیسر، اردو اور ہندوستانی کی شناخت، ششماہی "فکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ☆ ایس ایم س، پروفیسر، سید کا قصہ، سہ ماہی "آرڈو ادب"، دہلی، دسمبر ۲۰۰۳ء۔
- ☆ درور کی سالوں، پروفیسر، سید سے گفتگو، ششماہی "جامعہ"، شمارہ ۹۳، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۷ء۔
- ☆ اورنگزیب یار کی ڈکٹر، پیووی کی سباحت کا ایک نقاد (ناصر عباس نیر)، "معیار"، شمارہ ۱۵، جنوری تا جون ۲۰۱۶ء۔
- ☆ یو و سید، محلی، دو خطا ہری مشرقیت، مترجم عامر موصی (ک۔ن۔ن)
- ☆ ایڈورڈ سید، اس درمک کار، مدار کون؟، نیو رقی، جلد ۵، شمارہ ۷، مارچ تا اگست ۲۰۰۲ء۔
- ☆ ایڈورڈ سید، مرکا کا دین، مترجم محمد عمر میمن، بر مروت، جلد ۶، اپریل تا جون ۲۰۰۹ء۔
- ☆ سے سیر، نوا دیات پر پختہ، راش (آرٹس بکلی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۰۷ء، نئی گڑھ مسم، پنی ورثی علی گڑھ۔
- ☆ دار برادر، سامراجیت، مترجم عارف، کشم فائن مشمولہ نظریات، جنہوں نے، یہاں دہلی، ماہور، لکشن ہاؤس ۲۰۱۶ء۔
- ☆ تاریاچہ، رستہ کی، یادداشتیں، انگریزی کی تفسیر کے خلاف، انقلابی پس منظر میں، رتقا ۳۳، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۲ء۔
- ☆ تحسین مرقی، انیس کیا خبر کس دھنک سے سرے رنگ، نئے مجز، جلد ۱، شمارہ مسلسل ۲۰۱۱ء۔
- ☆ عزیز اسلم، ایڈورڈ سید کی کتاب، شرک، شاسی یک مطالعہ، "نقاط"، کتاب نمبر ۶، ۲۰۱۹ء۔
- ☆ نور احمد عوی، ڈاکٹر، عبد حاضر میں مشرقی حوی کی معنویت، ششماہی "فکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ☆ ڈبہ ظاہر، اس کا غم، ایڈورڈ سید اور مشرق شاسی تحقیقی حلقہ، تحقیق نامہ، شمارہ ۲۰، جنوری تا جون ۲۰۱۷ء۔
- ☆ جاوید رحمانی، اردو ادب کی تشکیل، جدید ایک برید، "مرور"، نئی گڑھ، جنوری ۲۰۱۷ء۔
- ☆ جعفر حسین، مرور، مغربی تہذیب، یسہانی، اثرات پر غالب آگئی، "ہنامہ"، نیو دور، لکھنؤ، جلد ۷، شمارہ ۱۱، مارچ ۲۰۱۸ء۔
- ☆ جعفر رضا، پروفیسر، ہندوستانی کلاسیکی روایت کی باریات، ششماہی "فکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ☆ شبنم اختر، اردو ادبیات میں، ہندوستانی کی شناخت، ششماہی "فکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ☆ مناس اختر، اردو ادبیات میں، ہندوستانی کی شناخت، ششماہی "فکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ☆ قی میں فکر، انگریزات کا سامنا، او د، اپنی فکر کی تلاش، شخص مشمولہ جدید فکری و عصری رجحانات، ۱۹۸۹ء۔
- ☆ پنیہ اپنے سامراجی شعلوں میں گھر، "ادبیر، وطن، سرزمین شیر"، احمد، کتابی سلسلہ "تأملات"، ۲۰۱۲ء، جوی، کی تا دسمبر ۲۰۱۲ء۔
- ☆ سام کا شیری، پروفیسر، اردو کلاسیکی شعریات کی معنویت، ششماہی "فکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ☆ حسن جعفر ریہی، موجودہ، معنوی آسجی پس کی، رفیق کی شاعری میں اس کے آثار، مشور، موجودہ معنوی استعاروں صورت
- ☆ حال و دہلی، شاعری، تدوین، ترتیب، شمس، عبدالمجید، شعبہ تصنیف و تالیف، پنی ورثی آف سحر، مارچ ۲۰۱۱ء۔
- ☆ تقابلیاتی مشرق کی فکری، مہدی علی، ریاست، مشمولہ طوائف دشت، جس ۲۰۰۳ء، نئی دہلی، استعارہ، دہلی کشم
- ☆ حمید، شقائق، "احمد کے افسانے کو"، دیویتی ہندوستان میں شرف کلچر کے مبدعوں کی دستاویز، کتاب ک۔ن۔ن
- ☆ صامشید، معنی سامراجیت کا، نام کار چہرہ یک کچھ، کتابی سلسلہ "تأملات"، ۲۰۱۷ء، جہلم، بک کار
- ☆ صمد حاویہ، جو علم میں کا سفر (ایڈورڈ سید کی تحریروں کے آسے میں)

- ۶۱ خالد سہیل، ڈاکٹر، فرارِ قین اور انقلابی تشدد کی نفسیات، بشمول سماجی تبدیلی اور انقلابی انقلاب، لاہور، دارالشعور، ۲۰۰۹ء
- ۶۲ خالد سہیل، ڈاکٹر، بچے گویا استعاریت کے خلاف مسلح جدوجہد کی علامت، سماجی تبدیلی اور انقلابی انقلاب، لاہور دارالشعور، ۲۰۰۹ء
- ۶۳ خاور نورش، ڈاکٹر، سرسید احمد خان کی انگریز دوستی اور مسلم مفادات (ما بعد نوآبادیاتی تناظر میں) تحقیقی مجلہ "المن" ۱۰، ۲۰۱۸ء
- ۶۴ خورشید احمد، "مرزیہ یصری" بحالی اور نیکس نوآبادیاتی طرزِ فکر، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل) شمارہ ۷، ۲۰۱۰ء - ۲۰۱۱ء
- ۶۵ ڈاکٹر فہیم احمد، پروفیسر، کام گیریّت اور ثقافتی استعاریت، بشمول، اقبال، جلد ۵، شمارہ ۳، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۹ء
- ۶۶ راب ٹکسن، ماحویات و مابعد نوآبادیات، سرجم، ڈاکٹر اورنگ زیب نیازی، سرنامی "لوت" شمارہ نم، سہ جولائی ستمبر ۲۰۱۸ء
- ۶۷ راجہ سرفراز، ڈاکٹر، ایڈورڈ سعید کے تنقیدی نظریات کا تجزیاتی مطالعہ، معیار، شمارہ ۹، جولائی تا ستمبر ۲۰۱۲ء
- ۶۸ رانا محمد ظہیر خان، سمیعہ افضل، ایڈورڈ سعید کی کتاب 'مشرق شناسی' بارے میں چار چول، مباحث ۳، جولائی تا ستمبر ۲۰۱۳ء
- ۶۹ رضوان قصیر، ثقافتی سامراجیت اور ہندوستانی جامعہ، شمارہ ۹۱، اکتوبر تا دسمبر ۹۹ء
- ۷۰ رضی احمد، ڈاکٹر، سامراجیت کا چکر وید، مضمون کا دو مشورہ، برصغیر ہندو ایسے اقتدار، فرقہ واریت اور تقسیم، ۲۰۰۳ء، پشاور اور پبلی کیشنس ہاؤس
- ۷۱ روش م، ڈاکٹر، فہیم، سیاست "رمو" اور دو کام، اسلام آباد، ۱۰۰ اور تحقیقات رزرو، گسٹ ۲۰۱۵ء
- ۷۲ روش مدیم، ڈاکٹر، جدیت ۲۰، باب ۲، رسم، نیٹس، مائن، جون ۲۰۱۵ء
- ۷۳ روش مدیم، ڈاکٹر، طرف جو ہے رکتے، اس کی کتاب، شمارہ ۱۰، جون تا اگست ۲۰۱۵ء
- ۷۴ روش مدیم، ڈاکٹر، شاہد، تصدیق نہیں رہے، نامت اور، ہاں، شعر، ثقافتی، باب، شعبہ، راجہ، جنرل، ستمبر تا دسمبر ۲۰۱۳ء
- ۷۵ روش مدیم، ڈاکٹر، شاہد، تصدیق نہیں رہے، نامت اور، ہاں، شعر، ثقافتی، باب، شعبہ، راجہ، جنرل، ستمبر تا دسمبر ۲۰۱۳ء
- ۷۶ سید آباد، مقتدر، قوی رہا، ۲۰۰۹ء
- ۷۷ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۷۸ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۷۹ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۰ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۱ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۲ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۳ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۴ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۵ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۶ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۷ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۸ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۸۹ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء
- ۹۰ روش مدیم، ڈاکٹر، مقتدر، راجہ، ۲۰۰۹ء، مدد، یاد دہانی، مدد، فہم، فیصل، یاد دہانی، کس، ۲۰۰۵ء

- ۶۲۔ ساجد رشید، استعماریت اور آمریت پر بحث، سہ ماہی "نیو رقی"، جلد ۵، شمارہ ۷، مارچ ۱۹۸۳ء۔
- ۶۳۔ سائڈ بٹس ڈاکٹر، سرسید کے شعری نظریات کا، اردو نوادہ بانی مطابع، تحقیقی جگہ "الماہ"، دایم ۲۰۱۸ء۔
- ۶۴۔ سرور الہدی، اردو ادب کی تشکیل جدید، ناصر عباس نیر، "اردو"، نئی دہلی، جنوری ۲۰۱۷ء۔
- ۶۵۔ سرور علی اختر ہاشمی، برطانوی ہندوستان میں تعلیم کا ارتقاء، یورپی قوموں کی آمد اور سیٹ انڈیا کمیٹی کا رات، سہ ماہی "پاؤڈر"، شمارہ ۹۱، مئی تا جولائی ۱۹۹۳ء۔
- ۶۶۔ سعادت سعید، پروفیسر، استعماری اپنڈ اور لٹریچر کی شاعری، مشمولہ موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور لٹریچر کی شاعری، تدوین و ترتیب شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف و تالیف، یونیورسٹی آف کجرات، مارچ ۲۰۱۰ء۔
- ۶۷۔ سعید منور، کتاب میں نوادہ بانی نظام کا فرد اور حرے، "تحقیق نامہ"، ۱۷ جولائی ۲۰۱۵ء۔
- ۶۸۔ سکندر رحیم، میگزین، ڈاکٹر، اردو ادب اور استعماریت، ایک منفرد مضمون، "ماہ" "قوی رہبان"، فروری ۲۰۱۸ء۔
- ۶۹۔ سلیمان، ایڈیٹر ڈو، لیسو سعید کے اور نیکل ازم کا تجزیہ، مطابع، سالانہ "رٹس اینڈ لٹریچر"، ۲۰۱۵ء، اسد میہ کاٹی پونی ورثی پشاور۔
- ۷۰۔ سہیل احمد فاروقی، اردو ادبیات میں ہندوستانی کی تلاش، شش ماہی "نکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ۷۱۔ سہیل احمد، ڈاکٹر، اردو غزلیں میں انگریز سہراج کے خلاف مزاحمت کی مختلف صورتیں، "خیابان"، بہار ۲۰۱۵ء۔
- ۷۲۔ سہیل احمد، ڈاکٹر، نوادہ بانی عہد میں خان کی نظم کے فکری رویے، "باز یافتہ"، ۳۰، جنوری تا جون ۲۰۱۷ء۔
- ۷۳۔ سید حمیس نصر، معرکے ثقافت کی بڑی سرچشمہ، مڈیرال دین پتائی، جامعہ نئی دہلی۔
- ۷۴۔ سید جعفر، پروفیسر، اردو ادبیات میں ہندوستانی کی شناخت (دکنی ادب کے حوالے سے)، شش ماہی "نکر و تحقیق"، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
- ۷۵۔ شبیر حسین شاہ، سید، استعماری جبریت اور فیض کا فلسفہ ربانیت، مشمولہ، موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین و ترتیب شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف و تالیف، یونیورسٹی آف کجرات، مارچ ۲۰۱۱ء۔
- ۷۶۔ شفقت حسین، ایڈیٹر ڈو، سعید نکشیت شرقی شناس، "زبانِ زادب" شمارہ ۱۳۱۔
- ۷۷۔ شکوہ محسن مراد، جدیدیت (ادب)، جامعہ شمارہ ۹۲، جنوری تا مارچ ۱۹۹۵ء۔
- ۷۸۔ شمس الرحمن فاروقی، بیس نوادہ بانی نظریہ "ادب" "شب خون" "آباد"۔
- ۷۹۔ شمس الرحمن فاروقی، سید احمد خان، اردو نوادہ بانی نظام کا تجزیہ، سرسید یونیورسٹی، لکھنؤ، ۲۰۰۶ء۔
- ۸۰۔ شمس الرحمن فاروقی، نوادہ بانی ذہن اور تجزیہ بحر، مشمولہ غائب کے چند پہلو، از شمس الرحمن فاروقی، ۲۰۰۱ء، کراچی، نجم ترقی، اردو پاکستان۔
- ۸۱۔ شمس الرحمن فاروقی، نوادہ بانی شعرات اور ہم، سہ ماہی "نیو رقی"، کتاب ۱۶، جنوری تا مارچ ۲۰۱۱ء۔
- ۸۲۔ شمس الرحمن فاروقی، مئی تہذیبی سیاست اور بدلتے ہوئے انداز، ۱۳ اوس ڈاکٹر حسین یادگار خطبہ، ۱۲ فروری ۲۰۰۲ء، نئی دہلی، ڈاکٹر حسین کالج، دہلی یونیورسٹی۔
- ۸۳۔ شمیم ظلی، نئے دہلی رجحانات اور نوادہ بانی فکر، "دنیا نازا"، کتاب ۳۹، نومبر ۲۰۱۳ء۔
- ۸۴۔ شیر رضا ڈاکٹر، سہ ماہی، دلجویت پر، تپاس کی تحید، ایک تحقیقی جائزہ، "الماہ"، جلد ۱۵، ۲۰۱۳ء۔
- ۸۵۔ شمس احمد، ڈاکٹر، مظہر قہار، قصہ کی شاعری میں استعماری عناصر، "تحقیق نامہ"، ۱۹، جنوری تا دسمبر ۲۰۱۶ء۔

- ☆ صدیقی، عقیل احمد، کولوسل ڈسکورس اور ادب: ایک عمومی جائزہ، دانش (آئرس فیکٹی جرنل)، شمارہ ۷، بجلی گڑھ
- ☆ صفحہ ۱۵۵، ڈاکٹر، فلسفہ، استعارہ اور فیشن کی شاعری، بشمول، موجودہ عالمی، استعارہ کی صورت حال اور فیشن کی شاعری، تدوین و ترتیب، شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف و تالیف، یونیورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء
- ☆ ضیاء الحسن، ڈاکٹر، فیشن کے استعاروں کی استعارہ و دشمن معنویت، (س.ن)
- ☆ ضیاء الحسن، ڈاکٹر، فیشن کے اسلوب کے استعارہ کی مناسبت، بشمول، موجودہ عالمی، استعارہ کی صورت حال اور فیشن کی شاعری، تدوین و ترتیب، شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف و تالیف، یونیورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء
- ☆ طارق حمید، پروفیسر، اردو، فسانہ ترقی پسند تحریک سے نکل، مشرق کی بازیافت کی ایک سعی جمیل، بشمول، جہان صغیر، گراہبر، ۲۰۱۱ء، دہلی، عرشہ بجلی کیشنز
- ☆ طارق محمود ہاشمی، ڈاکٹر، اردو زبان، مذاہات اور سانی استعاریت، بخش، دانش "بنیاد" جلد ۹، ۲۰۱۸ء
- ☆ ظفر احمد، ایڈیٹر، سعید کی تنقید مغرب، "تخلیاتی ادب"، شمارہ ۸
- ☆ ظفر سلیم، ساجد، (س.ن) دہلی، کافلسفہ، اسے ایسی "تسلیم" و "تعبیر" شمارہ جنوری تا جون ۲۰۱۱ء
- ☆ عارف عزیز، عام اسلام مغرب کی ثقافتی برتری سے بھی آزد ہو، ماہنامہ "علی اتحاد" دہلی، جلد ۱۰، شمارہ ۸۳، نومبر ۲۰۰۷ء
- ☆ عبد الباقی، سعید، استعارہ اور سرمایہ پرستی کا خدایہ دانش (آئرس فیکٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۱۰ء
- ☆ عبد الحق، ڈاکٹر، ڈی. پی. نذیر احمد اور تعلیم مغرب کے شعری حوالے، "فکر و تحقیق"، دہلی، جلد ۷، شمارہ ۱، جنوری تا مارچ ۲۰۱۳ء
- ☆ عبدالرحیم قدوائی، استعارہ کی فکر کی رو سے۔ دانش (آئرس فیکٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۱۰ء، بجلی گڑھ، مسمل یونیورسٹی، بجلی گڑھ
- ☆ عبد، وود، ظفر، ہونی، پروفیسر، عہد حاضر میں مشرقی علوم کے معنوی، ششماہی، "فکر و تحقیق"، دہلی، بجلی گڑھ، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء
- ☆ عقیل احمد، پروفیسر، ثقافتی ارتقاء کی مطالعہ کی منطق، کنانی سلسلہ "تسلیم"، ۲، اگست ۲۰۰۷ء، جہان، سب کارٹر
- ☆ عقیل احمد، پروفیسر، سندستانی لفظ، علوم کی روایت اور اس کی معنویت، ششماہی، "فکر و تحقیق"، دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء
- ☆ عقیل احمد، پروفیسر، ایک رات نر، تاریخی مطالعہ، بشمول، سبائیسیر خدمات اور ترقی پسند، سب کچھ، کچھ تا کچھ
- ☆ عرفان حبیب، ایڈیٹر، سعید ایک تنقیدی جائزہ، مترجم، اکادمی ظفر محمود، سماج "نارنگی"، شمارہ ۳۸، اپریل ۲۰۰۹ء
- ☆ عزیز اس، الحسن، ثقافتی استعاریت اور سرمایہ پرستی، دانش "بنیاد" جلد ۲۲، شمارہ ۱، ستمبر ۲۰۱۱ء
- ☆ عطاء اللہ عطاء، پاکستان میں اردو، تاریخی دور کے کلاموں کے اثرات، باراشت، "جلد ۳"، دہلی، جنوری تا جون ۲۰۱۱ء
- ☆ غنیمتی، سیمٹی، ایڈیٹر، سعید، "ایک مشرقی مغرب میں"، "باراشت"، جلد ۲۲، جنوری تا جون ۲۰۱۱ء
- ☆ عقیل احمد صدیقی، دس سلیس، ایک نئی تعبیر (پوسٹ کولونیل تناظر میں)، بشمول، کورہ کورہ (مجموعہ مصاحب)، عقیل احمد صدیقی، ۲۰۰۷ء، دہلی، براؤن بک پبلی کیشنز، پرائیویٹ، لمیٹڈ
- ☆ عقیل احمد صدیقی، حالی کی نظم نگاری کی معنویت، بشمول، کورہ کورہ (مجموعہ مصاحب)، عقیل احمد صدیقی، ۲۰۱۳ء، دہلی، براؤن بک پبلی کیشنز، پرائیویٹ، لمیٹڈ
- ☆ علم در حسین، بخاری، ڈاکٹر، تاریخی ڈسکورس اور نگار، "معجزہ"، ۸، جولائی ۲۰۱۱ء

- ۲۰۱۳ء
- ۱۔ ملی دستا، ہاشمی، ڈاکٹر، بحمد کی نفسیات اور نفس کی شاعری، مشہورہ موجودہ ملی اسماعیلی صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین و ترتیب شیخ عبدالرشید شعبہ تعلیف و تالیف، بیونی ورشی، فہم گھرت، مارچ ۲۰۱۱ء
- ۲۔ عزیز شا کرشمہ، کٹر، بشرق شاعری کیا ہے، خیابان، بہار ۲۰۰۸ء
- ۳۔ جعفر شیرازی، کٹر، کرش چند کے افسانوں میں نوآبادیاتی معاشرتی دباؤ، سہ ماہی، "نو" جلد ۱۸، شمارہ جنوری تا مارچ ۲۰۱۸ء
- ۴۔ غلام انصاف سلطان، پاکستان میں ہنس نوآبادیاتی اردو شاعری (۱۹۵۸ء-۱۹۳۷ء)
- ۵۔ علامہ احمد مرزا، نوآبادیاتی نظام کے مذہبی اثرات، مشمولہ سرسید سے اقبال تک مرتبہ قاضی جاوید، اردو فکشن ہاؤس، ۲۰۱۸ء
- ۶۔ لاغر نورین، ڈاکٹر، ثقافتی استعمار کے خلاف توانا مزاحمتی آواز، بشری، غازی، "تسطیر" ۶، دسمبر ۲۰۱۸ء
- ۷۔ فتح محمد، استعمار دشمنی، مشمولہ ان م راشد سیاست و شاعری، اردو فتح محمد ملک، ۲۰۱۰ء، لاہور سنگ میل پبلی کیشنز (پ)
- ۸۔ "مضمون" راشدی سامراج، کئے نام سے کتاب میں شامل ہے۔
- ۹۔ فتح محمد ملک، پرو فیسر، راشدی سامراج دشمنی، مجلہ "ہیڈ وائن"۔ م راشد نمبر، شمارہ ۱۱، ۲۰۱۰ء
- ۱۰۔ فتح محمد ملک، راشدی استعمار شناسی، دانش (پرنٹنگ پریس)، شمارہ ۲۰، ۲۰۱۱ء
- ۱۱۔ رحیمہ قاضی، دانش و بیوی، روایت سے استعمار دشمنی کے نقطہ نگاہ تک، شش ماہی خیابان، بہار ۲۰۱۵ء
- ۱۲۔ رحمت جبین، ڈاکٹر، "نئے رنگ خیال" کے نوآبادیاتی تناظر میں سرسید احمد خان بطور مثالی کردار، شش ماہی "مہمان"
- جند ۲۰۱۷ء، ۳۷
- ۱۳۔ سراج رحیم، رد و افسانہ کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، شش ماہی "راوی" جشید پور، کتابی سلسلہ، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۳ء
- ۱۴۔ یاش مدیم، گائیک، پکڑی چکرورتی سپا سیک سے ایک سالہ، "نقاطہ" ۳۷، اپریل ۲۰۱۷ء
- ۱۵۔ یحییٰ احمد فیض، ادب سے نوآبادیاتی اثرات کا خاتمہ، مشمولہ فیض لوک ورثہ اور تہذیب و ثقافت کے مسائل، مرتبہ تدوین احمد سلیم، ڈاکٹر، تعمیر و شش ماہی، لاہور سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء
- ۱۶۔ کامرن عباس کاظمی، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اور نڈیر احمد کا "عصری شعور، شش ماہی "مہیار" ۲۰، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۸ء
- ۱۷۔ قاضی، جمال حسین، لکھ جدید کی تحریک، "پس لا، نوآبادیاتی مطالعہ دانش" (پرنٹنگ پریس)، شمارہ ۲۰، ۲۰۱۱ء
- ۱۸۔ قاضی عبدالرحمن ہاشمی، پرو فیسر، دور جدید میں مشرقی علوم و افکار کی معنویت، شش ماہی "فکر و تحقیق" ۲، دہلی، جلد ۲، شمارہ جنوری تا جون ۱۹۹۸ء
- ۱۹۔ قمر جمیل، کچھ اور مستعاریت، ایڈورڈ سمید، مشمولہ جدید ادب کی سرحدیں، ۲۰۰۰ء، نرائی، کتب دریا فٹ
- ۲۰۔ کرافٹ، ملی، آتش، مابعد نوآبادیات کا تدارف، مترجم، شرف علی، دانش (پرنٹنگ پریس)، شمارہ ۷، دہلی، گڑھ
- ۲۱۔ گوپال، مثل، مافغانسان میں روکی مقام اور سامراجی نظریات، ماہنامہ "تحریک" سی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱۲، مارچ ۱۹۸۰ء
- ۲۲۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات کی لکھ بات، پراکیم، ام کتاب، "نشاء"، جلد ۲۹، شمارہ ۰-۹، ستمبر اکتوبر ۲۰۱۳ء
- ۲۳۔ لطف الرحمن، اقبال، ایشیائی پیدائش کا نقیب، مشمولہ تعمیر و نقد، ۲۰۰۸ء، نئی دہلی، نرالی، یا، پبلی کیشنز
- ۲۴۔ لطف الرحمن، پرو فیسر، سامراجیت، سہ ماہی، "نہا پ، اردو"، جلد ۱۱، شمارہ ۳۸-۳۳، اپریل ۲۰۱۱ء
- ۲۵۔ لطف الرحمن، مابعد نوآبادیاتی تہذیبی جارحیت، سہ ماہی، "دش جدید"، شمارہ ۵۲، ستمبر تا نومبر ۲۰۰۸ء

- ۶۰ بیلی احمد، حجاب سے متعلق ایک ڈسکورس، مترجم از محمد آفرین، دانش (پولس ٹیلیٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۱۰ء۔
- ۶۱ ماریا پائیکوڈکو، مابعد نوآبادیاتی تحریریں، اوراد پل ترجمہ، مترجم، فرحت احسان، مشورہ ترجمے کے قیام اور عملی مباحثہ، ۲۰۱۲ء، دہلی جامعہ اسلامیہ
- ۶۲ محمد اسرار خان، فقرہ کی شاعری میں جس نوآبادیات کے خلاف مزاحمت، ہشتادہ، دہلی، خدایات، دسمبر ۲۰۱۵ء
- ۶۳ محمد اشرف کمال، ڈاکٹر نوآبادیاتی دور میں سرسیدؒ کے معاشرے پر اثرات، "الہامی"، جلد ۱
- ۶۴ محمد آصف، ڈاکٹر، جدید نوآبادیاتی نظام اور ادب، "حیاتیات"، بہار، ۲۰۰۹ء
- ۶۵ محمد آصف، ڈاکٹر فیض اور نوآبادیاتی نظام، (س۔ن)
- ۶۶ محمد آصف، مستشرقین، ایڈورڈ سعید اور اقبال کا نقطہ نظر، (س۔ن)
- ۶۷ محمد عارف، ڈاکٹر، فیض کی انقلابی رو، لوہیت، مشورہ موجودہ مالی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین و ترتیب شیخ عبدالرشید، شعبہ تعلیم و تالیف، یونیورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء
- ۶۸ محمد علی جوہر، ڈاکٹر، اکبر، لہ بادی اور معاشرہ، ہندی کش کش، مشورہ، "تعمیم و تعبیر"، ۲۰۰۹ء، شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
- ۶۹ محمد نعیم، توپہ، اصوح، ابرار، اتن، الوقت، ایک جائزہ، مباحثہ، کتابی سلسلہ نمبر ۳، جوہری ناؤ، دسمبر ۲۰۱۲ء
- ۷۰ محمد نعیم، ڈاکٹر، ابتدائی اردو ناول میں تعلیم نسواں اور استعماری صورت حال، "جنرل آف ریسرچ"، جلد ۳۲، دسمبر ۲۰۱۰ء
- ۷۱ محمد نعیم، ڈاکٹر، اسیسویں صدی کی اردو ناول اور استعماری حکمت عملیوں، اور شکل کالج میگزین، جلد ۸۶، ۲۰۱۰ء
- ۷۲ محمد نعیم، ڈاکٹر، اسیسویں صدی میں اردو کے صلائی ناول، "تحقیقی ادب"، جلد ۱۲، ۲۰۱۲ء
- ۷۳ محمد نعیم، ڈاکٹر، آمد ناول کا آغاز اور استعماری گرائی، "الہامی"، جلد ۱۳، ۲۰۱۲ء
- ۷۴ محمد نعیم، ڈاکٹر، اردو ناول میں مزاحمتی تدبیر، ناووی نخل کالج میگزین، جلد ۸۶، ۲۰۱۰ء
- ۷۵ محمد نعیم، ڈاکٹر، شکافت، استعمار اور نصاب، "پائلس آف لٹریچر"، "زیانت"، ۲۰۰۶ء
- ۷۶ محمد نعیم، ڈاکٹر، اردو ناول اور استعمار، "تحقیقی ادب"، جلد ۸، ۲۰۱۰ء
- ۷۷ سعید الرحمن، اردو ادب کی تشکیل جدید کا مسئلہ، "مرکز، علی گڑھ، جنوری ۲۰۱۷ء
- ۷۸ مفتی قیسم، پروفیسر، ہندوستانی فلاسفی روایت کی باریاقت، مشہور، "فکر تحقیق"، دہلی، جلد ۲، شمارہ جنوری تا جون ۱۹۹۸ء
- ۷۹ منیر حسین، کمرش چندر کے ناول کا نوآبادیاتی مطالعہ، تحقیقی مجلہ "الہامی"، دسمبر ۲۰۱۸ء
- ۸۰ یاسین رشیدی، منو، جس نوآبادیاتی مطالعہ، "آد"، کتاب سلسلہ نمبر ۱۳، شمارہ ۱۰، اکتوبر ۲۰۱۳ء تا مارچ ۲۰۱۵ء
- ۸۱ منیر و قاری، ہجرت، بکھراؤ، اختصار، اردو کے ناکندہ ناول نگار، "زیانت"، جلد ۲۹، جوہری ناؤ، دسمبر ۲۰۱۶ء
- ۸۲ منیر و قاری، فلسطینی کار کا بے پاک حمایتی، ایڈورڈ سعید ترجمہ، عزیز احمد عزیز، نقاد۔۔۔
- ۸۳ مظلوم، سامراج کا نیا روپ (سامراج مزاحمتی تحریک)، "ارتقا"، ۳۳، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۲ء
- ۸۴ ناصر عباس نیو، ڈاکٹر، نوآبادیاتی عہد کا نظام تعلیم، مختصر و مثلاً، دیانت، ۳، جنوری تا جون ۲۰۱۷ء
- ۸۵ ناصر عباس نیو، ڈاکٹر، تدکروں کے نوآبادیاتی بیسے، "ہناس"، "قوی زیانت"، جلد ۸۱، شمارہ ۹، ستمبر ۲۰۰۹ء
- ۸۶ ناصر عباس نیو، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت کی گول میز، نقاد، ۱۳، اپریل ۲۰۱۷ء
- ۸۷ ناصر عباس نیو، ڈاکٹر، حاشیہ پیکما متن (منٹو کے افسانے کی تازہ تعلیم، اور نی نخل کالج میگزین، جلد ۸۷، شمارہ ۲، ۲۰۱۲ء

رہائیں اور نوآبادی ادب' اور صفحہ ۱۶ اور ۱۷ مارچ ۲۰۱۸ء کو منعقد ہونے والے اجلاس میں متعدد علمی مقالات پیش کیے گئے۔

- ☆ راجید لطیف، ڈاکٹر، انجینئر کی مجلس شوریٰ از اقبال کا نوآبادیاتی مطالعہ
 - ☆ رحمانہ بلوچ، مگنی چانرہ تھے سر آسمان نوآبادیاتی تناظر میں
 - ☆ سعدیہ شیرازی، کٹر نوآبادیاتی عہد میں تائیدی ادب کے فروغ میں اردو رسائل کا کردار
 - ☆ شازبہ مندریس، مابعد جنگ آزادی اردو شاعری پر نوآبادیاتی اثرات
 - ☆ شائستہ درانی، ڈاکٹر، آگ کا دور نوآبادیاتی جائزہ
 - ☆ شکیلہ عظیم، نوآبادیاتی دور کی مختصر کہانیاں
 - ☆ شیرعلی، ڈاکٹر، برطانوی دور میں اردو ادب پر انگریزی ادب کے اثرات
 - ☆ طارق ہاشمی، ڈاکٹر، دماغ دہلوی نوآبادیاتی تناظر میں
 - ☆ عابد سیال، ڈاکٹر، اردو غزل مابعد نوآبادیاتی تناظر میں
 - ☆ غبرا افتخار فاروقی، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیاتی دور اور اردو ادب
 - ☆ قریشی، سعدیہ پروین، اقبال نوآبادیاتی نظام فکر کا نقاد
 - ☆ کسمپرسی، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیاتی عہد میں اردو اور فارسی کی مزاحمتی شاعری کا تقابلی جائزہ
 - ☆ محمد رفیق السام، اردو داستانوں پر نوآبادیاتی اثرات
 - ☆ نورین رزق، ڈاکٹر، پاکستانی اردو نظم میں باغیانہ رویہ
 - ☆ یونس خان، سمرراج، نوآبادیاتی نظام اور ان کی نگاہیں، کتابی سلسلہ "نقاط"، ۱۵ اکتوبر ۲۰۱۷ء
- نوٹ: علاوہ ازیں اردو ادب کے ثقافتی، اجتماعی، سیاسی اور مزاحمتی رجحانات پر مضامین ہیں، جو درج نہیں کیے گئے۔
- دیگر "مابعد نوآبادیاتی مطالعات" پر مشتمل مضامین کی عدم شمولیت راقم کی کم علمی سمجھی جائے۔ ہر مذکورہ اردو مقالات جو پیش کیے گئے ہیں ان میں سے ہی، ایک انتخاب شائع کیا جائے گا۔

Post Colonial Theory

English Book:

- 1 Amuta Chidi, *The Theory of African literature* London, Zed Books 1989
- 2 Achroft, Bill Griffiths, Gareth and Tiffin, Helen *The Empire Writes Back Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London Routledge 1989
- 3 Baibar, Elenas and Walterstein, J. *Race Nation, Class Ambiguous Identities*, London, Verso 1988
- 4 Bhabha, H. (ed), *Nation and Narrator*, London Routledge, 1990
- 5 Bhabha, H. *The Location of Culture*, 1994.
- 6 Fanon, F. *Studies in a Dying Colonialism* Harmondsworth Penguin 1959
- 7 Fanon F. *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth, Penguin, 1961
- 8 Fanon, F. *Black Skin, white Masks*, New York, Grove Press, 1967
- 9 Bitterlee, U. *Cultures in Conflict Encounters Between Europe and non-European Culture 1492-1300*, London Polity, 1986
- 10 Calderon, H and Saidivar J D., (eds), *Criticism in the Borderlands Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology* Durham, North Carolina, Duke University Press, 1990
- 11 Chayfetz, E. *The poetics of imperialism: Translation and colonization from the tempest to Tarzan*, New York and Oxford university Press, 1991
- 12 Cribb P. (ed) *Theory and Practice in Comparative Studies* Canada Australia and New Zealand, Sydney AMSACZ, 1983.
- 13 Gates Jr Henry Louis (ed), *Black Literature and Literary Theory* London and New York Methuen 1984
- 14 Gates Jr Henry Louis, "Race Writing and Difference" Chicago, university of Chicago Press, 1986
- 15 Hyam, R. *Empire and Sexuality The British Experience* Manchester, Manchester University Press 1990.
- 16 Hulme Peter, *Colonial Encounters* London Routledge 1986
- 17 Holst Peterson K and Rutherford, A. (eds) *A Double Colonialization Colonial and Post Colonial Women's Writing* Aarhus, Dangaroo, 1985
- 18 Harris, Wilson, *The Womb of Space: The Cross Cultural Imagination* Westport

- Connecticut, Greenwood, 1983.
19. Harris, Wilson, *Explorations: A selection of talks and Articles, 1966-1981*, ed Hena Maes-Jelinek, Aarhus, Dangaroo, 1981.
 20. Harasym, S., (ed.), *Gayatri Spivak: The post Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, London, Routledge, 1987.
 21. Griffiths, Gareth, *A Double Exile: African and West Indian Writing Between two cultures*, London, Marion Boars, 1978.
 22. Fuentes, Carlos, *Myself and Others: selected Essays*, London Andre Deutsch, 1988.
 23. Young, Robert, *White Mythologies: writing history and the west* London, Routledge, 1990.
 24. Said, E., *Orientalism*, New York, Paltheon, 1978.
 25. Said, E., *The World, the Text and the Critic*, London, Faber, 1984.
 26. Said, E., *Culture and Imperialism*, London, Chatto and Windus, 1993.
 27. Ngugi wa Thiongo, *Homecoming: essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, London, Heinemann, 1972.
 28. Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London, Currey, 1986.
 29. Lamming, George, *The pleasures of Exile*, London, Michael, Joseph, 1980.
 30. Janmohammed, A., *Manichean Aesthetics, The politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, University, of Massachussetts Press, 1983.
 31. Lazarus, N., *Resistance in Post-Colonial African Fiction*, New Haven and London Yale university Press, 1990.
 32. Mahood, M.M., *the colonial encounter*, London, Rex Collings, 1977.
 33. Mc Dougall, R. and Whitlock, G., *Australian/Canadian Literatures in English: Comparative Perspectives*, North Ryde, Methuen, 1987.
 34. Soyinka, Wole, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
 35. Sommers, J. and Ybarra-Fransto, T., *Modern Chicano Writers*, Englewood Cliffs, N.Jo, Prentice-Hall, 1979.
 36. Spivak, G., *In other worlds: essays in culture politics*, London, Methuen, 1987.
 37. Mannoni, O., *Prospero and Caliban: The psychology of Colonization*, New

- York, Praeger, 1984
38. Mills, Sara, *Discourses of Difference: An analysis of women's Travel writing and Colonialism*, London, Routledge, 1991
 39. Minh-ha, T.T., *women, Native, Other: writing, Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989
 40. Baral Moore Gilbert Verso, *Post Colonial theory, contexts, Paratices, Politics*, UK, 1997
 41. Ashcroft, Bill, Griffiths, The Post Colonial studies reader London, Routledge, 1998
 42. Leela Gandhi, *Post Colonial theory: A critical Introduction* Columbia University Press, 1998
 43. Ahmad, Aqaz, *In theory classes, nation, literature* London, 1992

نوٹ: پھرگریزی کتب (انگریزی) کی کتاب "اول اور آخر" سے (اور پھر) گیس بولی کتب (اور) سے لے کر فرامی۔





اردو میں یہ چوتھے عامر سہیل ہیں۔ یہ نوجوان ہیں مگر ادب کا مطالعہ جس شوق، محنت اور ذہانت سے کرتے ہیں اس ضمن میں پانچ سو کے اوپر کی بات دیتے محسوس ہوتے ہیں۔ مابعد نوآبادیات کے مختلف پہلوؤں پر ان کی زیر نظر مرتبہ کتاب اس بات کی گواہ ہے۔ اس موضوع پر اردو میں اب تک جتنا لکھا گیا ہے، اس سب تک اس نوجوان نے رسائی حاصل کی، اس کا یہ وقت نظر مطالعہ کیا اور پھر اہم مضامین کا انتخاب کیا۔ انتخاب کے ضمن میں انہوں نے تنقیدی بصیرت کا ثبوت دیا ہے اور انتخاب کی ترحیب میں اس امر کا خیال رکھا ہے کہ مابعد نوآبادیات کے جملہ پہلو، زاویے اور جہات سامنے آسکیں۔ امید ہے یہ کتاب مابعد نوآبادیاتی مطالعات سے دل چسپی رکھنے والے طلباء، اساتذہ اور عام قارئین کے لیے مفید ثابت ہوگی اور اس کی پذیرائی ہوگی۔ یہ پذیرائی عامر سہیل کو مزید اہم کام کرنے کی تحریک دے گی۔

عکس پبلی کیشنز ایک سے بڑھ کر ایک اہم کتاب شائع کر رہا ہے۔ قلمی وقت میں اس ادارے نے اپنی مطبوعات اور ان کے اشتاعتی معیار کے سبب اہل علم کی نظر میں اعتبار قائم کیا ہے۔ یقین ہے کہ زیر نظر کتاب بھی اپنے علمی و اشتاعتی معیار کے لحاظ سے اپنی اہمیت منونے میں کامیاب ہوگی۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

عکس

AKSPUBLICATIONS

Book House, 22nd Floor, Market, Lahore
Ph: 35527000, 35527001, 35527002, 35527003
© 2004 Publications House, Lahore

